Valeriu Capcelea

ALMA MATER

ETICA ȘI CONDUITA UMANĂ

Manual pentru instituțiile de învățământ superior

- Obiectul, funcțiile și problematica eticii
- Momente din istoria concepțiilor etice și morale fundamentale
- Noțiuni fundamentale ale eticii și ale experienței mondiale
- Etica aplicată și problemele ei
- Conduita umană

Editura ARC

COLECȚIA
ALMA MATER

Valeriu CAPCELEA

ETICA ȘI CONDUITA UMANĂ

Manual pentru instituţiile
de învăţământ superior

Editura ARC

CZU 17(075.8)
C 20

Etica și conduita umană este un manual destinat studenților instituțiilor de învățământ superior. În lucrare sînt trasate pe larg atît problemele ce țin de etică, de noțiunile și categoriile ei fundamentale, cît și cele ce vizează etica aplicată și conduita umană. Manualul va contribui în mod substanțial la formarea și cristalizarea unei ținute morale a tinerei generații, a viitorilor specialiști în diverse domenii.

Lucrarea în cauză poate fi însă utilă și unui cerc mai larg de cititori, în special celor ce se interesează de dimensiunile morale ale personalității și de modalitățile funcționării moralei în societate. În ea sînt expuse și preceptele marilor îndrumători ai omenirii în chestiuni privind filozofia moralei, sînt prezentate cele mai importante categorii ale eticii și sînt analizate cele mai stringente chestiuni ale eticii aplicate și ale conduitei umane.

Totodată, lucrarea poate deveni un suport real pentru pedagogi și părinți în procesul de educație și socializare a tinerei generații în spiritul unei conduite morale civilizate.

Aprobat și recomandat spre tipar de Consiliul Facultății de Drept a Universității de Stat „Alecu Russo“ din Bălți.

Referenți științifici:
– prof. univ., doctor habilitat în filozofie, *Vasile Țapoc*, Universitatea de Stat din Moldova;
– conf. univ., doctor în filozofie, *Vitalie Ojovanu*, Universitatea de Stat de Medicină și Farmacie „Nicolae Testimițeanu“.

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Capcelea, Valeriu
Etica și conduita umană: Manual pentru instituțiile de învățământ superior/ Valeriu Capcelea – Ch.: Arc, 2010 (F.E.-P. „Tipografia Centrală“). – 328 p. – (Colecția „Alma mater“).

ISBN 978-9975-61-598-3

17(075.8)
C 20

Difuzare:

România
SC ALLAS TRADING SRL
500256, Brașov, jud. Brașov, str. Jepilor nr. 6, bl. A6B, ap. 7;
tel.: 0368-452038; fax: 0368-452039
e-mail: books@allas-trading.com; www.cumparacarti.ro

Republica Moldova
ÎM Societatea de Distribuție a Cărții PRO-NOI
str. Alba-Iulia nr. 23/1; MD 2051, Chișinău;
tel.: (+373 22) 51-68-17, 51-57-49; fax (+373 22) 50-15-81
e-mail: info@pronoi.md; www.pronoi.md

© Editura ARC, 2010
© Valeriu Capcelea

ISBN 978-9975-61-598-3

„Datorie! nume sublim și mare, tu, care nu cuprinzi în tine nimic agreabil, nimic care să includă insinuare, ci reclami supunere, care totuși nici nu amenințI cu nimic care ar trezi în suflet o aversiune naturală și l-ar înspăimînta pentru a pune în mișcare voința, ci numai stabilești o lege care-și găsește prin ea însăși intrare în suflet și care totuși își cîștigă ea însăși, în ciuda voinței, veneraţie (deși nu totdeauna ascultare); înaintea căreia amuțesc toate înclinațiile, deși în taină acționează împotriva ei: care ți-e obîrșia demnă de tine și unde găsim rădăcina descendenței tale nobile, care respinge cu mîndrie orice înrudire cu înclinațiile, rădăcină din care trebuie să derive, ca din originea ei, condiția indispensabilă a acestei valori pe care numai oamenii înșiși și-o pot da?“

(Im. Kant, *Critica raţiunii practice,* în „Întemeierea metafizicii moravurilor“, vol. I, Editura Științifică, București, 1972, p. 175-176).

CUVÎNT ÎNAINTE

Etica şi morala sînt permanenţe ale vieţii spiritual-umane, dar în noile condiţii create prin revoluţiile de la sfîrşitul anului 1989 din Centrul şi Răsăritul Europei, ele sînt tot mai solicitate să contureze profiluri etico-morale potrivite cu noile răscruci apărute la intrarea în sec. XXI. Un răspuns ipotetic la cerinţa de mai sus poate fi etica valorilor şi virtuţilor morale, pe care o punem în relaţie atît cu noii indicatori valorici ai sistemului social global, cît şi cu facultăţile şi virtuţile morale ale oamenilor.

Dar, din păcate, trăim într-o societate unde suferă în primul rînd valorile morale. Trăim într-o epocă de confuzie morală, cînd valorile morale sînt profund zdruncinate şi, posibil, alterate iremediabil. Fenomenul în cauză este destul de actual, mai ales, în ţările ce au trecut de la totalitarism spre democraţie. Iată de ce este necesar de a aborda şi trata în mod insistent problemele eticii şi conduitei umane. Etica acestui timp al tranziţiilor se înscrie în procesele mai ample de diferenţiere şi integrare care au loc în viaţa şi în cunoaşterea socială de la sfîrşitul sec. XX şi începutul sec. XXI. În existenţa socială, omenirea îşi modifică modurile de organizare a vieţii, o mare parte din ea rămînînd însă legată de tradiţii ancestrale care, se pare, dacă ar fi lichidate, ar sărăci-o şi mai mult.

Prin urmare, timpul în care trăim ne obligă să revenim la fundamentele etice ale existenţei omenirii, pierdute în această perioadă de criză profundă pe care o traversează civilizaţia, pentru a rezolva atît problemele ce ţin de guvernanţa globală sau ocrotirea mediului înconjurător, cît şi cele vizînd comportamentul faţă de semeni.

Etica deseori este în stare să genereze opinii contradictorii: ea poate dezamăgi prin concluzii banale, dar totodată are puterea să te cucerească prin idei înălţătoare. Totul depinde de felul cum concepi etica – o priveşti ca o construcţie pur raţională sau o aplici faţă de tine însuţi în calitate de criteriu în aprecierea propriei conduite.

Etica este o ştiinţă normativă şi deseori este numită şi filozofie practică, fiind studiată nu numai pentru a afla ce este virtutea, dar mai ales pentru a deveni virtuos. Prin urmare, scopul eticii nu constă în furnizarea unui anumit bagaj de cunoştinţe, dar în orientarea omului spre anumite

valori și virtuți eterne, spre săvîrșirea faptelor bune. Pentru ca etică să devină utilă umanității, sînt necesare două premise: arta de a stăpîni și dirija pasiunile și dorința de a le îndrepta spre scopuri nobile. Seminţele eticii, ca și cele ale grîului, încolţesc atunci cînd cad într-un sol fertil. Etica este o călăuză valorică ce poate să descrie locurile semnificative, fără a impune un traseu anume, totul depinde de fiecare personalitate în parte.

Etica nu se substituie omului real în eforturile sale morale individuale, ea nu poate să anihileze responsabilitatea personalității pentru deciziile adoptate. Etica nu este un paravan după care să te poți ascunde, dar ea poate fi utilă celor ce caută ajutor. Atunci cînd preceptele etice se materializează în activitatea morală a celor ce o studiază, etica poate deveni militantă. În caz contrar, ea devine inutilă, provoacă numai iritare și necaz.

O bună parte din această lucrare este dedicată studierii problemelor moralei aplicate – violența și statul, eutanasia, condamnarea la moarte, raționalismul și egoismul, binefacerea, sensul vieții – și problemelor ce țin de conduita umană – locul și rolul normelor tradiționale, ale politeții, buneicuviințe și etichetei în viața societății contemporane etc. –, deoarece astăzi devine stringentă problema umanizării vieții noastre sociale, problema tendințelor materialiste ale omului – valorea supremă.

Putem constata, cu regret, că în Republica Moldova există prea puține lucrări consacrate problemelor eticii, în general, și a conduitei umane, în special, care ar corespunde rigorilor societății contemporane. Există și unele încercări de a trata problemele eticii profesionale, cum ar fi cea a judecătorului, pedagogului, medicului, fiind lăsate în umbră problemele eticii generale și ale celei aplicate, care constituie fundamentul oricărei deontologii profesionale.

Lucrarea în cauză reprezintă o tentativă de a lichida anumite lacune în pregătirea specialiștilor din perspectiva eticii, oferindu-le studenților un suport în vederea însușirii eticii ca disciplină științifică. Asimilarea profundă a cunoștințelor de etică va contribui, ulterior, la transformarea în fapte și acțiuni îndreptate spre binele oamenilor.

Manualul în cauză nu ridică pretenții deosebite de „originalitate". Neam străduit să sistematizăm și să reorganizăm teme și soluții existente, deja elaborate sau abia intuite. Dacă în analizele noastre se remarcă și elemente de „originalitate", rămîne în seama specialiștilor să le dea o apreciere. Ceea ce ne-a interesat în mod deosebit a fost explicarea problemelor de care se ocupă etica, și nu „originalitatea" sau „paternalitatea ideilor".

INTRODUCERE

Obiectul, funcţiile și problematica eticii

PLANUL:

1.
Geneza și conținutul noțiunilor de „etică" și „morală". Obiectul eticii
2.
Dimensiunea morală a personalității
3.
Dimensiunea morală a societății
4.
Particularitățile funcționării moralei în societate
5.
Nonviolența – „tabu"[1] moral categoric
6.
Unitatea morală și diversitatea moravurilor
7.
Paradoxul evaluării morale și al comportamentului moral
8.
Funcțiile eticii
9.
Noțiunea de „deontologie profesională" și tipurile ei

1. Geneza și conţinutul noţiunilor de „etică" și „morală". Obiectul eticii

Noțiunea de „etică" provine de la cuvîntul grecesc *ethos* (morav, obicei, caracter). Inițial, prin acest termen se înțelegea locul obișnuit de trai, casa, locuința; cuibul păsărilor și vizuinile fiarelor. Ulterior,

[1] Tabu (în polineziană, *ta* – „sacru", „sfințit" și *bu* – „foarte") – noțiune semnificînd orice interdicție cu caracter sacru, a cărei încălcare atrage automat sancțiuni de ordin magic și social.

etica a început să însemne natura stabilă a unui fenomen, obicei, caracter etc.

Pornind de la cuvîntul *ethos,* cu sensul de „caracter", Aristotel a creat adjectivul *etic* pentru a desemna o clasă specifică de calităţi umane, numite de el „virtuţi etice". Aceste virtuţi reprezintă, după Aristotel, nişte facultăţi ale caracterului, temperamentului omului, care mai sînt numite „calităţi spirituale". Ele se deosebesc, pe de o parte, de afecte (ca facultăţi ale corpului), iar pe de altă parte, de virtuţile diano-etice (ca facultăţi ale minţii). Spre exemplu, frica este un afect natural, memoria – o facultate a minţii, iar cumpătarea, curajul, dărnicia – facultăţi ale caracterului. Cu scopul de a reliefa totalitatea virtuţilor etice într-un compartiment separat al gnoseologiei şi de a-l delimita într-un domeniu distinct al ştiinţei, Aristotel introduce în uz noţiunea de „etică".

Urmărind scopul de a traduce exact noţiunea de „etică" din limba greacă în limba latină, Cicero, marele filozof al Romei antice, a creat noţiunea de „moralis" (moral), de la latinescul *moris* (număr), cuvînt similar grecescului *ethos*. După cum am remarcat mai sus, *ethos* înseamnă „caracter, temperament, modă, obicei, croială a îmbrăcămintei". Cînd scria despre filozofia morală, Cicero se referea la aceeaşi sferă a cunoaşterii pe care Aristotel o numea „etică".

În sec. IV d.Hr., în limba latină s-a încetăţenit noţiunea de „moralitas" (morală), care era, de fapt, o analogie directă a noţiunii greceşti de „etică". În accepţia iniţială, în limbile europene ce s-au consolidat în Evul Mediu, termenii „etică", „morală", „moralitate" erau utilizaţi ca sinonime, avînd acelaşi sens. În procesul dezvoltării ulterioare a culturii, odată cu elucidarea particularităţilor eticii ca domeniu al gnoseologiei, fiecare noţiune capătă treptat o semnificaţie proprie. Prin *etică* se subînţelege o ramură a cunoaşterii, o ştiinţă aparte, iar prin *morală* (moralitate) – obiectul de studiu al eticii.

Totodată, unii filozofi disting etica de morală, în felul următor: morala se referă la comportamentul uman văzut prin prisma valorilor de bine/ rău, drept/ nedrept etc., iar etica studiază tot ceea ce include această arie a valorilor şi normelor morale în acţiune. În limbajul obişnuit, cei doi termeni sînt adeseori interşanjabili – cînd descriem oameni pe care-i considerăm buni şi acţiunile lor – morale, corecte. De asemenea, termenii neetic şi imoral sînt sinonimizaţi atunci cînd descriem anumite persoane rele sau cînd spunem că acţiunile lor sînt imorale.

În istoria filozofiei au fost întreprinse un şir de tentative de a scoate la iveală distincţiile dintre noţiunile de „morală" şi „moralitate". Cea mai cunoscută dintre ele îi aparţine lui Hegel, care înţelegea prin *morală* aspectul subiectiv al acţiunilor întreprinse de oameni, iar prin *moralitate* – înseşi acţiunile în desfăşurarea lor obiectivă şi deplină, adică *morala* reprezintă felul în care sînt percepute acţiunile de către individ în aprecierea lui subiectivă manifestată prin trăirea vinovăţiei, iar *moralitatea* – felul în care se manifestă în realitate faptele omului, în cadrul familiei, al poporului, al statului.

B. Williams, cunoscutul specialist în problemele eticii, în lucrarea sa *Introducere în etică*, devenită o carte de căpătîi a studenţilor din întreaga lume, editată la Cambridge în 1972 şi reeditată în scurt timp de zece ori, face o distincţie tehnică între *morality* şi *ethics*, cel de-al doilea cuvînt avînd un sens mai general, ce acoperă, în mare măsură, înţelesul în care utilizăm noi, de regulă, cuvîntul „morală". „Moralitatea", în schimb, ar fi „un sistem special, o varietate particulară a gîndirii etice", „una care are o semnificaţie specială în cultura occidentală modernă; nota distinctivă a „subsistemului moralitate" e dată de „noţiunea specială de obligaţie pe care o utilizează" şi de intenţia „universală" pe care o posedă[1].

În tradiţia culturală şi lingvistică, prin *moralitate* se subînţeleg principiile fundamentale de comportare umană, iar prin *morală* – formele de comportare obişnuite. În acest sens, poruncile lui Dumnezeu ţin de moralitate, iar poveţele unui pedagog – de morală.

Totuşi putem constata că în majoritatea limbilor contemporane, în vorbirea curentă, cele trei cuvinte se utilizează, de obicei, ca sinonime şi se înlocuiesc reciproc.

[1] A se vedea: Williams B., *Introducere în etică,* Editura Alternative, Bucureşti, 1993, p. 5.

Pentru oamenii ce nu cunosc îndeaproape filozofia, cuvîntul „etică“ sugerează un ansamblu de standarde în raport cu care un grup sau o comunitate umană decid să-și reglementeze comportamentul, spre a deosebi ce este legitim sau acceptabil în urmărirea scopurilor lor de ceea ce nu este astfel. Se vorbește, în acest sens, de o „etică a afacerilor“, de o „etică juridică“ sau de o „etică medicală“.

Nu întotdeauna noțiunea de „etică“ trebuie asociată neapărat cu o activitate specifică. Sensul filozofic al termenului în cauză are evidente tangențe cu această accepțiune uzuală, dar nu este identică cu ea. Ca orice altă preocupare filozofică, cercetarea etică vizează principiile fundamentale și conceptele de bază ce se regăsesc sau ar trebui să se regăsească în orice domeniu particular al gîndirii și activității umane. Fiind o ramură a filozofiei, etica reprezintă un studiu teoretic. Prin aceasta ea diferă de „etică“ în sensul profan, schițat mai sus, – orice cod etic, spre exemplu etica creștină, este menit a fi nu doar o expunere și analiză a anumitor doctrine teoretice, ci și o călăuză de viață practică. „Etica“ filozofică și „etica“ în sens nefilozofic au ca element comun obiectul lor. Filozofii moralei studiază tocmai acele sisteme ce urmăresc să călăuzească viața oamenilor ca oameni. Este totuși important să nu fie supralicitată în acest context deosebirea dintre profan și filozof: în situația în care omul de rînd gîndește critic despre propriile-i vederi morale sau despre cele ale altora, sau meditează asupra justificării lor, sau le compară cu alte atitudini, rivale, el devine, în felul său, un filozof al moralei.

În sens clasic, obiectivul eticii l-au constituit activitățile de acest gen. Speculația însă a trecut uneori și dincolo de preocuparea directă pentru chestiuni pe care un nefilozof le-ar considera ca ținînd de etică. Putem releva aici trei căi pe care se pot angaja filozofii, căi ce pot fi socotite drumuri magistrale în perimetrul eticii, dar care, într-un fel sau altul, tind să se îndepărteze de preocupările curente ale vieții morale.

1. Un etician se poate apleca asupra unui ansamblu de principii, virtuți și atitudini recunoscute de un grup uman sau de o instituție existentă – ansamblu ce nu este eminamente filozofic, în virtutea faptului că are scopuri practice și nu teoretice – spre a încerca să

explice și să analizeze liniamentele lui morale de bază. În această categorie ar intra, bunăoară, orice critică a eticii creștine. Mai frecventă este situația în care un etician investighează o teorie morală elaborată și modificată de alți filozofi. Aceștia fie au crezut că teoria lor explică mai bine decît ar fi făcut-o orice doctrină prefilozofică „care sînt în realitate lucrurile în care credem cu toții“, fie au susținut-o ca pe un ghid îmbunătățit al acțiunii practice. Cel mai elocvent exemplu de acest fel, cel puțin în tradiția filozofică anglo-saxonă, este teoria utilitarismului. Din toate concepțiile privitoare la modul în care trebuie să trăiască un om, utilitarismul este în prezent cel mai amplu discutat, analizat, criticat, atacat și apărat. Totuși această concepție etică a fost creată în întregime de filozofi și nu se referă la vreun grup sau la vreo instituție proprie.

2. Realizînd comparația dintre eticile specifice, cum ar fi cea a comerțului, a medicinei, a dreptului, ajungem la problema justificării. E de presupus că regulile valabile în fiecare sector nu sînt arbitrare, instituite și susținute de bunul-plac al unei autorități capricioase. Spre a respinge o asemenea acuzație, un apărător al sistemului eticii medicale, spre exemplu, ar încerca să arate că regula în discuție este necesară sau, cel puțin, utilă atingerii scopurilor medicinei. Astfel, el ar putea susține principiul confidențialității informației pe care pacientul i-o spune medicului în cabinetul de consultații, arătînd că acest principiu stă la baza unui sentiment de încredere al pacientului și îl predispune spre o mai mare sinceritate, ceea ce-i va permite medicului să obțină mai multe date pe care să-și întemeieze diagnosticul. Această argumentare este acceptabilă, deoarece există un scop general recunoscut al medicinei – prevenirea și vindecarea bolilor. Dacă am construi însă o argumentare similară a regulilor ce se aplică oamenilor indiferent de domeniul lor de activitate, ci pur și simplu ca ființe umane, am avea nevoie și aici, în mod analogic, de un scop îndeobște admis. Acest considerent i-a îndemnat pe filozofii moralei spre speculații uneori foarte problematice. Condiția umană poate fi caracterizată în temeiul unor generalități privitoare la natura umană, la Dumnezeu și la relația sa cu omul sau la condițiile fundamentale ale vieții sociale. Oricare ar fi însă baza, este

necesar ca acești factori esențiali să determine, chiar dacă într-un mod nu totdeauna evident, un scop sau un sens al vieții. De îndată ce este stabilit cu certitudine acest scop, orice principiu și virtute morală pot fi evaluate prin prisma contribuției pe care o aduc (sau nu o aduc) la atingerea lui. Devine, astfel, aproape inevitabilă trecerea de la cercetarea moralei la investigarea factorilor care fac posibilă sau necesară însăși existența ei.

Cele descrise pînă aici reprezintă așa-numita „etică normativă". Aceasta constă în studierea conținutului principiilor și virtuților morale și în justificarea lor prin raportare la condiția umană. În general, în acest tip de cercetări a constat etica filozofică pînă în sec. al XX-lea.

3. Există însă întrebări legate de morală ce nu vizează conținutul ei, ele nu se referă nici la valabilitatea/ nevalabilitatea unor principii, nici la felul în care trebuie să trăim. Sînt întrebări generate de nedumeriri în privința formei logice a moralei. Astfel, spre exemplu, problema obiectivității/ subiectivității judecăților morale și problema relației logice dintre credințele morale și cele factuale nu vizează direct conținutul vreunei forme particulare de viață morală, reală sau imaginară, ci regulile logice generale ale oricărei morale sau ale oricărei argumentări morale, indiferent de ce anume urmărește ea să susțină sau să condamne. Acest tip de probleme diferă de cele din etica normativă și sînt considerate probleme metaetice. Evident că asemenea abordări metaetice sînt, în sens pur logic, anterioare celor ce țin de etica normativă. Spre exemplu, înainte de a fi decis dacă credințele morale reflectă un adevăr obiectiv sau sînt dependente de dorințele personale ale celor ce le împărtășesc, nu poți ști ce formă de argumentare este potrivită pentru susținerea sau respingerea unei credințe morale date. De fapt, nu poți ști măcar dacă, în general, este posibilă argumentarea rațională a chestiunilor de morală. Astfel, mulți filozofi ai moralei din sec. al XX-lea – spre exemplu, Moore, Stevenson și Hare – au susținut, uneori implicit, iar alteori explicit, teza că sarcina primordială a eticii este de a se ocupa de domeniul metaeticii, lăsînd deschisă problema dacă mai tîrziu vor putea fi abordate și aspectele de conținut ale moralei (cele ale eticii normative).

Așadar, etica este o știință filozofică ce studiază morala ca una din cele mai importante laturi ale existenței umane și sociale; examinează esența, natura și structura moralei. Etica reprezintă o sferă a cunoașterii, o tradiție intelectuală, iar morala sau moralitatea constituie obiectul de studiu al eticii.

Gîndirea etică s-a cristalizat în cadrul concepțiilor filozofice generale, fie într-o formă dezvoltată, fie ca un sector relativ autonom al reflecției. Etica este o disciplină filozofică prin tradiția sau prin istoria ei exterioară, întrucît în baza oricărei concepții etice dezvoltate coerent stă, explicit sau implicit, o concepție generală asupra existenței. Etica este o disciplină filozofică și prin domeniul ei de referință, deoarece ea studiază relația dintre „faptele bune" și ceea ce este binele, avînd un demers sintetic și conceptualizat. Totodată, ca disciplină științifică, etica cercetează morala și moralitatea potrivit regulilor științifice de cunoaștere.

Astfel, etica este o disciplină filozofică prin tradiția și fundamentul ei teoretic, prin obiectul de studiu și rezultatele sale, prin demersul speculativ. În același timp, etica este și o disciplină științifică, ceea ce va fi demonstrat de noi cînd vom vorbi despre funcția ei cognitivă. Pe de altă parte, acest caracter va reieși din analiza propriu-zisă a moralei, efectuată pe tot parcursul lucrării în cauză.

În etică sînt elucidate două grupe de probleme: problemele teoretice propriu-zise, referitoare la natura și esența moralei, și problemele ce țin de felul în care trebuie să procedeze omul, de principiile și normele după care trebuie să se conducă în viață.

Totodată, astăzi are loc lărgirea cîmpului eticii și a problematicii ei, pe motiv că noțiunea binelui se răsfrînge asupra interacțiunilor cu natura (etica biocentrică), experimentele științifice (bioetica) își centrează atenția asupra chestiunilor etice din diferite domenii: biologie, medicină, cibernetică, economie etc.

În sistemul eticii se elucidează astfel de domenii ca: *axiologia etică*, ce studiază problemele binelui și răului; *deontologia etică*, ce studiază problemele datoriei; *fenomenologia etică*, ce studiază morala unei sau altei societăți sub aspect sociologic și istoric; *genealogia moralei*; *etica istorică*; *etica profesională* etc.

Pentru a se constitui, o ştiinţă are nevoie de anumite metode de cercetare care să ducă la rezultate adecvate realităţii pe care o cercetează. Pe parcursul dezvoltării eticii, un rol deosebit l-a jucat metoda speculativă, care considera că legile morale sînt anterioare fiecărei generaţii de oameni – căreia i se înfăţişează ca un imperativ –, le consideră ca fiind înnăscute, imuabile, atribuindu-le adeseori o origine supranaturală. Însă neajunsurile acestei metode sînt evidente, deoarece ea separă morala de realitate. De aceea, un loc aparte îl ocupă metoda empirică. Cunoaşterea moralei prin analiza faptelor de experienţă poate conduce la formularea legilor cauzale ale moralităţii, consideră filozoful român D. Gusti. Faptele morale alcătuiesc realitatea morală. De aceea, susţine D. Gusti, în etică trebuie plecat de la realitatea morală aşa cum se prezintă ea, pentru a ajunge, prin explicaţii, la cunoaşterea ideii de realitate. Ideea, fiind dinamică, se dezvoltă şi tinde spre perfecţiune, astfel încît aplicarea acestei metode contribuie la revelarea idealului etic.

Totodată, D. Gusti caracterizează metoda eticii ca fiind formalistă, realistă şi critică. În cercetarea fenomenelor morale, formalismul răspunde necesităţii de a surprinde esenţa moralităţii. În acelaşi timp, cercetarea ştiinţifică în etică constă în observarea şi analiza realităţii morale existente. În loc de a specula asupra omului abstract, etica trebuie să caute să vadă ansamblul de prescripţii şi norme care constituie morala unei societăţi, explicînd cum se formează ele în funcţie de alte serii de fenomene. Al treilea atribut al metodei etice prezentate de D. Gusti, spiritul critic, este conceput de el ca expresie a unei continue autoverificări în procesul cercetării etice, permiţînd evoluţia, transformarea metodei însăşi în funcţie de cerinţele cercetării fenomenelor morale, eternizarea ei fiind respinsă.

Eticianul rus O. Drobniţkii a formulat un şir de trăsături specifice ale moralei ca sistem de exigenţe, prin intermediul cărora se realizează reglementarea normativă a comportamentului: a) este o reglementare neinstituţională; b) se bazează pe reprezentări conceptuale, ideale, spirituale; c) este mediată de rolul deosebit al conştiinţei şi, în particular, de motivaţiile subiective; d) sancţiunile utilizate de morală sînt ideale după caracterul lor, iar motivele de activizare a

ei sînt dezinteresate (în sensul prudenţial-pragmatic al cuvîntului); e) exigenţele morale reflectă contradicţia dintre „ceea ce trebuie să fie“ şi „ceea ce este“ şi ele sînt orientate spre rezolvarea ei; f) reglementarea morală presupune autonomia personalităţii faţă de acţiunile empirico-extrinseci şi de grup; g) capacitatea ei de autolegiferare este o formă specifică a responsabilităţii personale; h) exigenţele morale sînt universale, iar judecata morală este universalizată[1].

În structura moralei, de obicei, se disting următoarele elemente constitutive: morala include valorile morale, normele morale, principiile morale, criteriile morale, sentimentele şi trăirile morale etc.

Valorile morale, în opinia eticianului român S. Stoica, desemnează scopuri sociale şi atitudini umane preferenţiale: responsabilitate, echitate, demnitate, dreptate, libertate etc.[2] Aceste valori structurează, prin umanizare, sensul vieţii.

După cum remarcă filozoful român T. Cătineanu, „Normele morale sînt propoziţii sau enunţuri prescriptive, prin care se indică ce trebuie să facă sau să nu facă, respectiv, cum trebuie să fie sau să nu fie subiectul conştient în situaţii repetabile, pentru ca manifestarea acestuia sau felul său de a fi să fie apreciate ca bune şi nu ca rele“[3]. Totodată, eticianul german Brigit Förg susţine că „norma morală este relaţia preferenţială între valori şi semnificaţii“[4]. Într-adevăr, norma este o valoare şi toate obiectivele semnificative ale omului sînt valori. Însă valoarea morală, în sens strict, rămîne expresia obiectivă şi obiectivată real a normei, care este un moment al moralei. Preceptele şi normele morale călăuzesc conduita oamenilor, care îşi raportează astfel comportamentul la valorile morale de bine sau rău, din care decurge şi definirea acestui comportament ca moral sau amoral. Normele morale sînt înzestrate cu sancţiuni de aceeaşi natură. Ele pot fi extrinseci subiectului şi reprezintă o reacţie a colectivităţii faţă de fapta amorală şi, în această circumstanţă,

[1] Дробницкий О.Г., *Понятие морали: Историко-критический очерк,* Nauka, Moscova, 1974, p. 122.

[2] Stoica S., *Prelegeri de etică*, vol. 1, Universitatea din Bucureşti, 1974, p. 79.

[3] Cătineanu T., *Elemente de etică. Faptul moral,* vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 87.

[4] Förg B., *Moral und Ethik der PB*., Vs Verlag, 2004, p. 14.

avem de-a face cu forme diferite de manifestare a oprobriului public, sau pot fi intrinseci, din sfera conștiinței subiectului, acestea fiind cele mai puternice și eficiente, sub formă de regrete, păreri de rău, mustrări de conștiință sau scrupule.

Normele morale pot avea un caracter concret sau unul general, iar caracterul lor general exprimă esența sistemului moral și reflectă idealul comunitar la un moment istoric dat. Spre deosebire de normele juridice, care sînt legate de anumite particularități de formă, conținutul normelor morale se adăpostește sub învelișul unor idealuri, principii, obiceiuri, care reprezintă conținuturi mai generale. Și aceste forme ale conștiinței morale au comandamente, prescripții, îndeplinesc funcții reglementatoare fără a avea, nemijlocit, caracterul unei reguli, susține T. Huszar[1].

Normele morale au o structură formală, care se constituie din două elemente fundamentale, cristalizate lexical în două expresii tipice: expresia calitativă și expresia imperativă. Elementul calitativ indică ce anume trebuie „să faci", sau cum trebuie „să fii", iar elementul imperativ se conține în formula „trebuie". Imperativul poate lua două forme de expresie: una pozitivă („trebuie"), care poate fi activă și stimulativă, și alta negativă („nu trebuie"), care poate fi restrictivă, inhibitivă, coercitivă. Din această cauză, morala, în sens larg, e structurată valoric contradictoriu: din valori care sînt recomandate („trebuie") și non-valori (sau pseudovalori), care sînt interzise („nu trebuie"). Simultan, formula „nu trebuie" nu reprezintă o interdicție, deoarece interdicția se introduce prin formula „trebuie să nu…".

În același timp, imperativul în cele două forme de expresie nu posedă o semnificație valorică morală intrinsecă, din motiv că imperativul „trebuie" – „nu trebuie" poate angaja și angajează în viața reală orice acțiune, orice fel de a fi. Imperativul are și grade intrinseci de intensitate. În limba română, expresiile „trebuie" – „nu trebuie" posedă un caracter coercitiv, indiferent dacă factorul de constrîngere vine din interiorul sau din exteriorul conștiinței morale, sau din

[1] Huszar T., *Morala și societatea,* Editura Politică, București, 1967, p. 103.

ambele părți. Dar limba română a mai structurat două imperative, cărora Constantin Noica le consacră o analiză magistrală: „se cade"-„nu se cade"; „se cuvine" – „nu se cuvine"[1]. Aceste imperative pot fi formulate din exterior și angajează liber conștiința morală din interiorul ei, avînd o semnificație morală intrinsecă.

Normele morale sînt clasificate, de regulă, în trei tipuri: generale, particulare și speciale.

Normele generale (sau universale) sînt proprii tuturor colectivităților umane, ele au o mare durabilitate în timp și reglementează toate tipurile de relații și de activități umane, structurînd nucleul etnosului uman. Dacă am încerca să enumerăm aceste norme exprimate pozitiv, atunci ele ar fi: „Fii sincer!", „Fii cinstit!", „Fii demn!", „Fii curajos!", „Fii generos!", „Fii recunoscător!", „Fii loial!", „Fii bun!", „Fii corect!", „Ajută-ți aproapele!", „Respectă-ți părinții!", „Crește-ți copiii așa cum se cuvine!", „Respectă-ți întotdeauna promisiunile!" etc.

Normele particulare sînt acele norme ce se adresează unor colectivități determinate, ele posedă o anumită variație în timp, reglementînd tipuri de relații sau activități umane particulare. În cadrul lor se înscriu normele privind viața de familie, normele morale ale muncii, normele privind diverse activități profesionale, care își elaborează „etici" particulare: „etica" muncii științifice, „etica" medicală, „deontologia" juridică, „etica" pedagogică etc.

Normele speciale se adresează unor grupuri restrînse sau vizează relații și manifestări cu totul specifice sau ocazionale. Spre exemplu, normele cavalerismului, normele vieții de la curțile nobiliare sau împărătești, normele de protocol, normele de comportare civilizată în lume și societate.

Așadar, normele morale sînt niște norme sociale ce reglementează comportamentul omului în societate, atitudinea lui față de alți oameni, față de societate și față de sine însuși. Respectarea normelor morale este asigurată de forța opiniei publice, de convingerile inte-

[1] Noica C., *Rostirea filozofică românească,* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1970.

rioare ale personalităţii, ce se întemeiază pe reprezentările adoptate de societate cu privire la bine şi rău, echitate şi inechitate, virtute şi viciu etc.

În opinia eticianului german F. von Kutschera, etica se împarte în trei compartimente: etica descriptivă, etica normativă şi metaetică. Etica descriptivă include judecăţi nenormative despre norme şi valori, etica normativă (sau pur şi simplu etica) include judecăţile normative, iar metaetica include judecăţile lingvistice şi metodologice despre caracterul şi argumentarea judecăţilor normative, se referă la fundamente şi limite, adică la valori[1].

Prin principiile morale înţelegem „un temei al sistemului normativ şi totodată o modalitate de coordonare a normelor morale, a unui sistem de norme morale sau a unui grup de norme morale"[2].

În etică se disting principiile fundamentale, generale şi principiile particulare. De obicei, sînt elucidate trei principii morale fundamentale: principiul renunţării, principiul individualismului şi principiul colectivismului.

Principiul renunţării este propriu mai multor tipuri istorice de morală: moralei budiste, moralei stoice, moralei creştine, mai ales în forma ei originară. Acest principiu presupune renunţarea la ordinea reală şi la cea normativ-valorică a colectivităţii. În virtutea acestei renunţări, sistemul normativ nu este nici respectat pozitiv şi nici nu este contrazis pozitiv, el este evitat prin evadarea din el într-o altă ordine, care nu ţine de lumea aceasta.

Principiul individualismului este propriu diverselor forme istorice ale moralei, fiind un principiu al raţiunii de afirmare a individului împotriva colectivităţii.

Principiul colectivismului este principiul oricărei morale şi moralităţi, deoarece omul este o fiinţă socială, el trăieşte în colectiv şi în diverse forme de comunitate umană. Coerenţa şi stabilitatea într-o colectivitate nu sînt posibile fără respectarea de către toţi a unui minim de cerinţe morale ale vieţii în comun şi fără funcţionarea

[1] Kutschera von F., *Fondamenti dell'Etica,* F. Angeli, Milano, 1991, p. 49-54.
[2] Cătineanu T., *op. cit.,* p. 107.

opiniei de grup, care asigură integrarea indivizilor în viaţa colectivă şi corectarea comportamentelor inadecvate.

Principiile morale reprezintă nişte forme de exprimare a cerinţelor morale care dezvăluie, în linii generale, conţinutul moralităţii ce există într-o societate sau alta. Ele exprimă cerinţele fundamentale ce se referă la esenţa morală a omului, la caracterul relaţiilor dintre oameni şi determină direcţiile magistrale ale activităţii oamenilor, ele devenind, astfel, o bază a normelor concrete de conduită.

Printre principiile morale generale pot fi remarcate: *umanismul* – recunoaşterea omului ca valoare supremă; *altruismul* (de la lat. *alter*, „altul") – slujirea dezinteresată aproapelui, orice acţiune fiind realizată în folosul altuia, iar nu al celui care o îndeplineşte; *mila* – iubirea compătimitoare şi activă ce se exprimă prin tendinţa de a-l ajuta pe fiecare om căruia i s-a întîmplat o nenorocire; *renunţarea la individualism* (la opunerea individului societăţii, şi la manifestarea de egoism) – acordarea priorităţii intereselor personale în detrimentul intereselor tuturor.

În afară de principiile ce caracterizează esenţa moralităţii, există şi principii morale particulare care se referă la modalitatea de îndeplinire a cerinţelor morale. Astfel de principii sînt: conştiinciozitatea şi formalismul, fetişismul, fatalismul, fanatismul, dogmatismul etc. Aceste principii formale nu determină conţinutul normelor concrete ale comportamentului, însă caracterizează o anumită moralitate, indicînd faptul cît de conştient sînt îndeplinite dezideratele morale.

Sentimentele morale şi trăirile îi sînt atribuite, de regulă, individului, deoarece numai lui îi sînt proprii asemenea manifestări ca: altruismul, respectul, curajul, iubirea, spiritul de solidaritate, de compasiune etc. T. Huszar scria că „sentimentele morale ale oamenilor sînt mijlocite de relaţiile morale care iau naştere în societate: sisteme de cerinţe şi de valori care se realizează în relaţiile sociale dintre oameni"[1]. Sensibilitatea morală nu fiinţează în sine, ci se află într-o relaţie de interdependenţă atît cu valorile, cît şi cu normele, perceptele ori regulile morale.

[1] Huszar, T., *op. cit.*, p. 76.

După ce am conturat obiectul eticii, putem trece la elucidarea esenţei moralei (moralităţii) şi rolului ei în societate. În general, nu există vreo opinie în acest sens ce nu poate fi pusă la îndoială.

Este evident că morala reprezintă ceva mai mult decît o totalitate de fapte care trebuie interpretate. Morala evocă nu ceea ce este, ci, mai degrabă, ceea ce trebuie să fie. De aceea, atitudinea adecvată a eticii faţă de morală nu se limitează la reflectarea şi la explicarea ei. Etica trebuie să propună modelul propriu al moralităţii: filozofii moralei sînt, în acest sens, nişte arhitecţi care au sarcina de a proiecta noi edificii.

Vom examina cele mai răspîndite definiţii ale moralei, care sînt destul de larg reprezentate în etică şi care s-au consolidat în cultură. Aceste definiţii corespund, în mare măsură, viziunilor generale cu privire la morală. În acest sens, morala apare în două ipostaze: a) ca o caracteristică a personalităţii, o totalitate de calităţi morale, de virtuţi (sinceritate, onestitate, bunătate etc.); b) ca o caracteristică a relaţiilor dintre oameni, o totalitate a normelor morale, a cerinţelor, poruncilor, regulilor („Să nu mărturiseşti strîmb împotriva aproapelui tău!“, „Să nu furi!“, „Să nu ucizi!“etc.). În deplin acord cu aceste ipostaze, vom analiza morala prin cele două dimensiuni ale ei: dimensiunea morală a personalităţii şi dimensiunea morală a societăţii.

2. Dimensiunea morală a personalităţii

Morala era concepută, încă din antichitate, ca măsură a dominării omului asupra propriului eu, un indice al măsurii în care omul este responsabil faţă de propria persoană, faţă de ceea ce face. Problema dominării omului asupra propriului eu presupune, înainte de toate, controlul raţiunii asupra pasiunilor.

După cum am mai remarcat, morala este legată de caracter, de temperament. Dacă am delimita corpul, sufletul şi raţiunea omului, atunci am putea afirma că morala reprezintă o caracteristică calitativă a sufletului lui. Cînd se spune despre un om că el este cu suflet, se are în vedere că el este bun, este gata să ajute la nevoie, şi

viceversa, cînd despre un om se zice că-i fără suflet, se presupune că acesta ar fi rău, crunt.

După cum am menţionat, viziunea cu privire la morală ca o determinare calitativă a sufletului omenesc a fost fundamentată de Aristotel. Prin suflet, el înţelegea un principiu activ, volitiv şi energic al omului, care se compune din două laturi: raţională şi iraţională. Totodată, sufletul reprezintă o interacţiune, o întrepătrundere şi o sinteză a acestor două laturi. Principiul iraţional caracterizează natura individului, forţa lui vitală, capacitatea de a se impune pe sine în calitate de fiinţă unică, empiric-concretă. Aceasta din urmă este în permanenţă subiectivă, părtinitoare, selectivă. Raţiunea întruchipează capacitatea omului de a judeca despre lume în mod veridic, obiectiv şi cumpătat. Procesele iraţionale decurg parţial independent de raţiune, dar totodată depind parţial de ea. Ele posedă un loc independent, la nivelul vegetativ, şi depind de raţiune în manifestările lor emoţionale şi afective, în tot ce este legat de plăceri şi suferinţe.

Afectele umane (pasiunile, dorinţele) pot să se realizeze prin mijlocirea sau contrar voinţei raţiunii. În primul caz, cînd pasiunile se află în concordanţă cu raţiunea şi omul acţionează în mod conştient, putem vorbi despre o structură virtuoasă, perfectă a sufletului. În cazul al doilea, cînd pasiunile acţionează în mod inconştient şi domină individul, putem constata o structură vicioasă, imperfectă a sufletului.

Morala, în acest sens, a reprezentat întotdeauna un factor moderator, fiind mai aproape de ascetism, de capacitatea omului de a se limita pe sine, de a fi în stare, în caz de necesitate, să pună o stavilă în calea dorinţelor sale naturale. Este vorba despre o abţinere în privinţa afectelor, pasiunilor ce îl îndeamnă pe om să se iubească pe sine însuşi. În toate timpurile şi la toate popoarele, morala era asociată cu reţinerea, iar printre facultăţile morale, pe primul loc erau situate moderarea şi curajul, care erau indicii ai faptului că omul poate să reziste fricii şi pasiunilor trupeşti, care sînt nişte chemări instinctive ale naturii sale animalice.

Din cele expuse mai sus putem conchide că ascetismul nu este o virtute morală, iar bogăţia vieţii senzoriale, un viciu moral. A do-

mina pasiunile, a le dirija nu înseamnă a le înăbuşi, pentru că pasiunile pot fi luminate, predispuse spre a urma judecăţile autentice ale raţiunii.

Aristotel considera ca un început al virtuţilor nu raţiunea, ci mişcarea orientată a simţurilor. Dacă simţurile sînt orientate just, atunci, de regulă, raţiunea merge după ele, dar dacă izvorul virtuţii este raţiunea, atunci simţurile, de cele mai multe ori, se împotrivesc raţiunii.

Conceperea perfecţiunii morale a personalităţii ca o interacţiune a principiilor raţional şi iraţional din individ, cînd primul domină asupra celui de-al doilea, ne demonstrează că morala este o facultate pur omenească. Însă apare inevitabil o întrebare: în ce direcţie orientează raţiunea simţurile (pasiunile) sau, cu alte cuvinte, ce înseamnă a urma recomandările raţiunii? Oare un scelerat cumpătat care comite o crimă după un plan premeditat nu se călăuzeşte de raţiune? Din această cauză, o comportare raţională poate fi morală numai atunci cînd ea este îndreptată spre un scop perfect, un scop incontestabil (absolut) şi recunoscut în calitate de bine suprem. Însă binele suprem este perceput de oameni în mod diferit. El este conceput la fel şi de filozofi. Unii consideră binele suprem desfătarea, alţii – folosul, ceilalţi – dragostea faţă de Dumnezeu, sau bucuria cunoaşterii etc. Însă toţi sînt de acord că omul trebuie să tindă spre binele suprem, că în viaţa lui conştientă, el trebuie să dispună de un punct de sprijin absolut.

În acelaşi timp, omului, spre deosebire de animale, îi este caracteristică o particularitate – el nu este identic sie însuşi, dar se află într-un proces perpetuu al devenirii, el tinde mereu să se depăşească pe sine însuşi. De regulă, omul este nemulţumit de sine, el vrea mereu mai mult decît are, tinde să fie mai mult decît este. De aceea, tendinţa spre perfecţiune este o particularitate distinctivă a omului. Raţionalitatea omului se manifestă nu numai prin capacitatea îndreptată spre o activitate raţională, ci şi prin faptul că această activitate este orientată în perspectivă, spre un scop suprem, desăvîrşit şi ultim – idealul şi perfecţiunea. Desigur, comportamentul cumpătat este îndreptat, iniţial, spre binele suprem.

Însă apare inevitabil întrebarea: este în realitate raţiunea o dominantă însufleţită de tendinţa spre binele suprem? Tendinţa raţiunii de a se îndrepta spre binele suprem se manifestă prin voinţa bună. Noţiunea de voinţă bună, în calitate de indiciu specific al moralei, a fost fundamentată de Im. Kant, care vedea în voinţa bună un bine unic şi incontestabil. „Voinţa bună nu e bună numai prin ceea ce produce şi efectuează, nu prin capacitatea ei pentru realizarea unui scop oarecare ce şi-l propune, ci este prin voliţiune, adică este bună în sine, şi, considerată în sine însăşi, ea trebuie să fie evaluată la un preţ incomparabil cu mult mai ridicat decît tot ce ar putea fi realizat prin el în folosul unei înclinaţii oarecare, ba, dacă vrem, şi sumei tuturor înclinaţiilor... Utilitatea sau inutilitatea nu poate adăuga, nici scădea ceva acestei valori. Ea ar fi oarecum numai chenar pentru a o utiliza mai bine în viaţa de toate zilele, sau de a atrage asupra ei atenţia acelora care nu sînt încă destul de cunoscători, iar nu pentru a o recomanda cunoscătorilor şi a-i determina valoarea“[1]. Numai voinţa bună are o valoare proprie, şi de aceea se numeşte *bună*, deoarece niciodată nu poate deveni rea. Toate celelalte bunuri, fie cele corporale (sănătatea, forţa etc.), externe (bogăţia, onoarea etc.), sufleteşti (stăpînirea de sine, hotărîrea etc.), mintale (memoria, ingeniozitatea etc.), oricît ar fi de necesare pentru om, fără voinţă bună, pot fi utilizate pentru materializarea unor scopuri neoneste. De aceea, numai voinţa bună are o valoare absolută. Prin voinţa bună Kant înţelegea voinţa pură, liberă de motivele folosului, plăcerilor, de înţelepciunea cotidiană, de orice motive empirice. Ca indice al voinţei bune poate servi tendinţa omului de a săvîrşi anumite fapte care nu îi vor aduce niciun folos, ba chiar putînd să-i provoace pierderi. Adică voinţa bună este o voinţă dezinteresată, de aceea ea nu are preţ.

Prin voinţa bună se are în vedere aceea ce, de obicei, se mai numeşte „inimă deschisă“. Noţiunea de voinţă bună este chemată să facă o distincţie între ceea ce face omul din îndemnul inimii şi ceea ce face cu un scop bine determinat.

[1] Kant Im., *Întemeierea metafizicii moravurilor,* vol. 1, în „Critica raţiunii practice“, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 12.

Astfel, ne-am convins că dimensiunea morală a omului se află în legătură cu raţionalitatea lui, iar aceasta din urmă, cu orientarea spre binele suprem, care, la rîndul său, este legat de voinţa bună.

Adică, obţinem un cerc vicios: pornind de la afirmaţia că omul este moral în acea măsură în care el este raţional, ajungem la concluzia că omul este raţional în măsura în care este moral.

3. Dimensiunea morală a societăţii

Voinţa bună, fiind voinţă, nu poate să rămînă un fapt al conştiinţei de sine a personalităţii şi să se legitimeze numai în procesul autoanalizei. Prin componenta sa volitivă, morala ţine de sfera acţiunilor, a poziţiei practice şi active a omului. Iar acţiunile obiectivează motivele interioare şi gîndurile individului, îl pun pe om într-o anumită relaţie cu alţi oameni. Întrebarea-cheie pentru înţelegerea moralei constă în următoarele: care este legătura dintre perfecţiunea morală a omului şi caracterul relaţiilor lui cu alţi oameni? Morala îl caracterizează pe om din punctul de vedere al capacităţii lui de a trăi în societate. Spaţiul moralei îl reprezintă în relaţiile sale cu alţi oameni. Cînd se spune despre cineva că este puternic şi deştept, în acest caz sînt evidenţiate facultăţile individului ca atare şi pentru a le descoperi, nu este nevoie de prezenţa altor oameni. Însă cînd despre un om se spune că el este bun, darnic, amabil, aceste facultăţi ies la iveală numai din relaţiile lui cu alţii şi denotă calitatea acestor relaţii.

Convieţuirea umană este întreţinută nu numai de morală, ci şi de alte instituţii: tradiţie, obicei, drept etc. Toate deprinderile, priceperile, formele activităţii omului şi nu numai facultăţile lui morale sînt legate de caracterul social al existenţei lui. Această teză a fost confirmată de mii de ori. Atunci cînd copiii din cadrul societăţii umane se pomeneau în sînul lumii animale, creşteau şi se dezvoltau printre animale sălbatice, ei nu-şi dezvoltau facultăţile umane, nu puteau să vorbească, să gîndească abstract etc. De aceea, e puţin a spune că morala este responsabilă pentru convieţuirea umană, fiindcă ea conferă un sens valoric iniţial convieţuirii umane. Aceasta înseamnă că morala este responsabilă nu numai de un anumit fragment sau direcţie, de condiţiile materiale ale existenţei sociale, ci de însăşi existenţa umană. Pentru ca să poată fiinţa convieţuirea umană ca un mod specific al existenţei umane, este necesar ca ea să fie adoptată în calitate de valoare iniţială şi incontestabilă. Aceasta reprezintă conţinutul moralei.

Relaţiile dintre oameni sînt întotdeauna concrete, ele se construiesc de fiecare dată în conformitate cu anumite motive, pentru anumite scopuri. Un astfel de scop poate fi reproducţia vieţii, şi atunci este vorba despre sfera relaţiilor de căsătorie şi de familie; dacă scopul este protejarea sănătăţii, atunci avem sfera ocrotirii sănătăţii; dacă scopul este menţinerea vieţii, atunci avem sfera economică; dacă urmărim scopul apărării împotriva criminalităţii, atunci avem sistemul ocrotirii normelor de drept etc. Tot astfel sînt construite relaţiile nu numai în perimetrul societăţii, ci şi în sfera relaţiilor personale. Adică morala menţine nu numai relaţiile sociale, ci le face posibile, garantîndu-le totodată, pe cele personale.

Morala poate fi numită o formă socială (umană) ce face posibile cele mai variate relaţii dintre oameni. Ea parcă ar asigura diverse conexiuni, desemnînd acel univers ideal în perimetrul căruia poate să se desfăşoare existenţa omului ca om.

În calitatea sa de bază valorică a convieţuirii umane, moralei îi sînt caracteristice două particularităţi. *În primul rînd*, ea poate fi înţeleasă numai prin existenţa libertăţii voinţei. Voinţa raţională a omului găseşte morala în sine, dar nu o poate deduce, nici din practică, nici din societate. *În al doilea rînd*, ea posedă o formă universală ce se răsfrînge asupra tuturor oamenilor. Aceste două caracteristici sînt legate indisolubil între ele.

Unitatea dintre libertatea voinţei şi universalitate (obiectivitate, necesitate, importanţă generală) formează particularităţile caracteristice ale moralei. Morala nu poate fi identificată cu arbitrarul, ea posedă o logică proprie, tot atît de severă şi obligatorie ca logica proceselor naturale. Ea există sub forma unor legi şi nu permite nicio abatere de la ele. Însă aceste legi sînt instaurate de om, de voinţa lui liberă. În morală, omul este supus, conform opiniei lui Im. Kant,

„numai legislației proprii, dar cu toate acestea și legii universale“[1]. Morala întruchipează unitatea dintre individual, personal, obiectiv și universal. Ea reprezintă autonomia voinței, legislația ei proprie. Este oare posibil ca omul să-și impună singur regula comportării și, în același timp, această regulă să fie universală, obiectivă și semnificativă pentru toți?

În gîndirea filozofică s-au cristalizat trei moduri de rezolvare a acestei contradicții. Unul din ele neagă universalitatea moralei și consideră că morala poate obține explicație prin particularitățile condițiilor de viață ale omului și poate fi interpretată ca expresie a unor interese sociale, a unui fel de plăcere, a etapei evoluției biologice.

În viața cotidiană, o atare abordare rezultă din viziunea că fiecare om sau un grup social posedă o moralitate proprie. O altă extremă a tratării problemei în cauză constă în negarea autonomiei personale la interpretarea moralei ca expresie a voinței divine, a legii cosmice sau a necesității istorice. Un exemplu elocvent în această privință este concepția conform căreia poruncile morale sînt date de la Dumnezeu. Al treilea tip de abordare, care poate fi numit „sintetic“, ține să unească în mod logic, printr-un mijloc necontradictoriu, niște caracteristici morale, care, în mod aparent, se exclud reciproc. Cea mai productivă în acest sens este formularea regulii de aur a moralității: *„(Nu) fă altuia ceea ce (nu) îți place să ți se facă ție!“*

Regula de aur este o lege fundamentală a moralității; ea este adeseori identificată cu însăși moralitatea. Ea a apărut la mijlocul primului mileniu înainte de Hristos și a marcat o cotitură radicală a omenirii, sub semnul căreia civilizația noastră trăiește pînă în prezent. Ea a apărut concomitent în cadrul diferitelor culturi: în China antică (la Confucius), în India antică (la Buddha), și în Grecia antică (la cei șapte înțelepți), dar prin niște formulări uimitor de asemănătoare. De îndată ce a apărut, regula de aur a intrat în cultură ca o tradiție filozofică și, totodată, s-a infiltrat în conștiința socială și s-a materializat la multe popoare în proverbe.

[1] *Idem,* p. 23.

Inițial, regula de aur a moralității avea, în mod preponderent, o formă negativă, spre exemplu, în proverbul românesc: „Ce ție nu-ți place altuia nu-i face!“ Regula de aur poate fi regăsită, ca o temă cu variațiuni, în mai toate religiile lumii. Iată doar cîteva exemple:

- în *creștinism*: „Ceea ce-ai vrea ca oamenii să-ți facă ție, fă-le și tu lor“;
- în *islam*: „Niciunul dintre voi nu este un adevărat credincios pînă cînd nu îi dorește aproapelui ceea ce-și dorește sieși.“;
- în *iudaism*: „Nu face aproapelui tău ceea ce este pentru tine detestabil. Aceasta este toată Legea; restul sînt comentarii.“;
- în *budism*: „Nu-i răni pe ceilalți prin ceea ce te face pe tine să suferi.“;
- în *hinduism*: „Aceasta este datoria supremă: nu face altora ceea ce nu dorești ca ei să-ți facă ție.“;
- în *zoroastrism*: „Orice îți displace ție, nu face altora.“;
- în *confucianism*: „Ceea ce nu vrei să ți se facă ție, nu face altora.“;
- în *Bahá'í*: „Și dacă e să-ți întorci privirea către dreptate, alege pentru aproapele tău ceea ce ai alege și pentru tine.“ ;
- în *jainism*: „Orice om ar trebui să se întrebe cum să trateze toate ființele așa cum el ar vrea să fie tratat la rîndul său.“.

Ulterior, forma negativă s-a completat cu o formă pozitivă. Într-o formă deplină și desfășurată o găsim în *Noul Testament*. În *Evanghelia* după Matei este scris: „Ci toate cîte voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor“[1], iar în *Evanghelia* după Luca citim: „și precum voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi asemenea“[2]. Regula de aur a moralității cere de la om ca el, în relațiile sale cu alți oameni, să se conducă după acele norme după care el ar vrea să se conducă alți oameni în relațiile cu el. Altfel spus, ea cere de la om să se supună normelor generale și propune un mecanism ce oferă posibilitatea de a pune în lumină universalitatea lor. Pentru a experimenta o anumită normă, a elucida universalitatea ei și a

[1] *Biblia sau sfînta scriptură,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, Matei, 7:12.

[2] *Idem, Luca,* 6:31.

determina faptul dacă ea este morală, omul trebuie să-și răspundă sie însuși la întrebarea dacă el ar adopta (sancționa) această normă, în cazul în care ea ar fi practicată de alți oameni față de el – iată esența acestui mecanism.

Prin urmare, ideea de bază a regulii de aur este reciprocitatea și afirmarea implicită a valorii egale a indivizilor sub aspectul umanității lor. Potrivit acestui principiu, în luarea deciziei moralmente corecte, agentul trebuie să răspundă cu sinceritate la întrebarea dacă lui i-ar conveni și dacă ar accepta fără rezerve ca el însuși să fie tratat de către ceilalți la fel cum intenționează să procedeze el în relația cu semenii săi.

Pentru aceasta este necesar ca omul să se plaseze în mod imaginar în locul altuia (altora), adică în locul celui care va simți acțiunea normei în cauză, iar pe altul (alții) să-l (să-i) plaseze în locul său. Dacă, în procesul acestui schimb, norma este acceptabilă, înseamnă că ea are o valoare și poate fi utilizată în calitate de normă morală. Regula de aur a moralității este regula reciprocității. Ea reprezintă un experiment al gîndirii ce are menirea de a pune în lumină reciprocitatea, acceptabilitatea reciprocă a normelor de către subiecții ce comunică între ei. Astfel, este blocat pericolul constînd în faptul ca generalitatea normei să devină o acoperire a unui interes egoist, atît al unei persoane, cît și al altor oameni și a ceea ce indivizii pot să impună altora prin voința lor.

Pentru înțelegerea regulii de aur a moralității, este important să remarcăm că conținutul ei este expus în două moduri de existență. În partea care se referă la alții și care stabilește universalitatea în calitate de trăsătură a moralității, ea are un caracter ideal: ce nu-ți place la altul; cum dorești (ai dori) să procedeze cu tine alți oameni. În partea care se referă la subiectul însuși, ea apare în calitate de ordin eficient: nu fă tu însuți acel lucru; procedează și tu la fel. În primul caz, este vorba despre o existență ideală, iar în al doilea, despre acțiuni, despre existența reală a omului. În această ordine de idei, putem conchide că natura universală a regulii de aur a moralității are un caracter ideal. Personalitatea morală instituie regula morală în calitate de proiect ideal și face acest lucru nu cu scopul de a o prezenta altora, ci pentru a o alege în calitate de normă a comportării personale.

Rezumînd cele expuse mai sus, putem defini morala ca: 1) dominația rațiunii asupra afectelor; 2) tendința spre binele suprem; 3) buna voință; 4) capacitatea de a trăi în comunitatea umană; 5) omenia sau forma socială (umană) a relațiilor dintre oameni; 6) autonomia voinței; 7) reciprocitatea relațiilor exprimată în regula de aur a moralității. Aceste definiții pun în evidență diferite aspecte ale moralității, care se află într-o legătură reciprocă, prin care una din ele le presupune pe celelalte.

Făcînd o caracterizare generală a moralei, putem afirma cu certitudine că ea desemnează frontiera internă a sensului activității umane impusă de omul însuși. Ea îi oferă omului posibilitatea de a concepe viața lui personală și realitatea înconjurătoare ca și cum acestea ar depinde de opțiunea lui. Însă trebuie remarcat, în acest context, că morala nu este identică cu sensul suprem, cu ultimul scop al existenței umane în societate. Menirea ei este alta: de a uni în mod dialectic sensul personal cu cel suprem și a orienta omul spre scopul ultim. În acest sens, nu are nicio importanță dacă există scopul suprem sau scopul ultim. Prin morală viața omului și a societății capătă integritate, un sens interior.

4. Particularitățile funcționării moralei în societate

Din conceperea moralei expusă mai sus, putem remarca un șir de particularități ale ei în calitate de factor eficient al existenței omului și societății. *În primul rînd*, ea apare ca o conștiință practică și activă. În cadrul moralei, idealul și realul coincid, formînd un întreg indisolubil. Morala este un ideal, care reprezintă începutul real al existenței omului, deoarece determină sensul vieții conștientizat din punct de vedere moral. Afirmațiile morale trebuie percepute în sensul lor de obligativitate. Desigur, morala nu există în afară a ceea ce vorbește omul, dar nu se rezumă la aceasta. Cînd cineva spune: „Să nu mărturisești strîmb împotriva aproapelui tău!“, dar face el însuși acest lucru, el procedează contrar spuselor sale. Acest lucru

este nedemn și stupid, ca și în cazul în care omul ar lua jăratic cu mîna, fiind conștient de ceea ce i se poate întîmpla. Afirmația: „Să nu mărturisești strîmb!“ reprezintă, în acest caz, o formulă modificată, în spatele căreia se ascunde altceva. Afirmațiile morale pot fi considerate ca atare și pot fi acceptate în sensul lor direct numai atunci cînd sînt aplicate de cel care le-a formulat.

În al doilea rînd, morala nu se manifestă numai într-o anumită formă specifică sau sub un aspect specific al vieții umane sau sociale, ci și în relațiile de muncă, sexuale etc. Ea cuprinde toată diversitatea existenței umane. Morala e pretutindeni, unde omul acționează ca om, ca o ființă liberă și cugetătoare.

În al treilea rînd, fiind o bază fundamentală a existenței umane, morala nu se prezintă ca o stare, ci ca un vector al vieții conștiente. Ea capătă realitate, deoarece reprezintă o necesitate care se transformă într-un imperativ categoric ce nu poate fi opus existenței, fiind o formă deosebită, pur umană a vieții sociale. Necesitatea nu presupune însă posibilitatea nerespectării normelor morale, deoarece ea are un caracter neîntrerupt și se fac eforturi pentru realizarea ei. Ea pretinde ca omul să fie permanent într-o stare de veghe. Cu alte cuvinte, morala există sub formă de necesitate, de imperativ, de deziderat.

În al patrulea rînd, morala nu poate fi încadrată într-un deziderat pozitiv și plin de conținut nici într-un sistem al dezideratelor, oricît de mare ar fi acesta. De vreme ce morala studiază viața omului ca o ființă finită din perspectiva perfecțiunii infinite, care este și ea, la rîndul său, infinită, cerințele ei pot fixa caracterul imperfect al omului, îndepărtarea lui de scopul ultim. De aceea, cerințele morale sînt, în principiu, niște cerințe ce tind spre absolut, sînt incontestabile și pot fi exprimate numai în sens negativ, reprezentînd niște interdicții. A identifica morala cu niște cerințe pozitive ar însemna a numi ultima cifră dintr-un șir infinit de cifre.

Funcțiile moralei în societate pot fi elucidate printr-o comparație cu un alt mecanism eficient de reglementare a relațiilor sociale, precum este dreptul.

Am remarcat deja că morala este unul dintre mijloacele de bază ale reglementării normative a activității și comportării omului în societate. Ea asigură subordonarea activității oamenilor unor legi sociale comune. Însă morala îndeplinește această funcție împreună cu alte fenomene ale vieții sociale, în primul rînd, împreună cu dreptul.

Morala și dreptul sînt niște sisteme de reglementare a vieții sociale necesare, indisolubil legate între ele și care se întrepătrund. Împreună, ele realizează o funcție socială unică – reglementarea comportării oamenilor în societate. Ambele reprezintă niște sisteme complicate ce includ conștiința socială (morală și juridică); relațiile sociale (morale și de drept); activitatea socială semnificativă; sferele normative (normele morale și de drept).

Caracterul normativ este o proprietate a moralei și a dreptului ce dă posibilitatea de a reglementa comportamentul uman. Totodată, obiectul reglementării lor coincide în multe privințe. Însă reglementarea este efectuată într-un mod și prin mijloace specifice pentru fiecare din ele.

Morala și dreptul sînt într-o interacțiune perpetuă. Dreptul nu trebuie să se opună moralei. La rîndul său, el are o influență benefică în formarea concepțiilor și normelor morale. Însă, după cum remarca Hegel, „latura morală și comandamentele morale, întrucît ele privesc voința și subiectivitatea în particularitatea ei cea mai proprie, nu pot fi obiect al legiferării pozitive“[1]. Deci putem conchide că legislația nu poate decreta moralitatea. Normele morale și de drept au un caracter universal, sînt obligatorii, ele cuprind toate sferele relațiilor sociale. Normele de drept consolidează de multe ori cerințele morale. Mai pot fi elucidate și alte sfere ale unității, identității și îngemănării moralei și dreptului.

Există deosebiri extrinseci dintre drept și morală, ce constau în aceea că dreptul este o formă instituționalizată a cerințelor față de om și se sprijină pe organele coercitive ale statului, iar realizarea principiilor morale nu necesită existența unor astfel de insti-

[1] Hegel F., *Principiile filozofiei dreptului,* Editura IRI, București, 1996, p. 210-211.

tuţii oficiale. În cadrul formelor neinstituţionale ale reglementării comportamentului uman nu există o separare certă a subiectului şi obiectului cerinţelor. Morala se bazează pe relaţiile nemijlocite dintre oameni, iar raportul juridic presupune existenţa unui mediator, a instituţiilor juridice.

Concomitent, există şi un şir de deosebiri dintre drept şi morală în ceea ce priveşte conţinutul lor. Morala există în calitate de cod al regulilor nescrise, iar normele dreptului sînt formulate în scris – sub formă de legi, decrete, decizii judecătoreşti, contracte. Morala îşi formulează cerinţele sub forma unor reguli abstracte: „Să nu ucizi!", „Să nu mărturiseşti strîmb împotriva aproapelui tău!"[1], iar dreptul conţine coduri şi interdicţii comportamentale concrete. Normele moralei propun idealul comportamentului uman şi din această cauză, morala se pare ruptă de realităţile vieţii, cere, de multe ori, desconsiderarea propriei persoane, debarasarea de egoism, iar dreptul, dimpotrivă, este legat de viaţă. Morala este adresată, mai ales, lumii intrinseci şi conştiinţei omului, iar dreptul reglementează numai faptele oamenilor şi nu poate să se amestece în lumea lor spirituală. Normele dreptului rezultă din egalitatea formală dintre oameni, care oferă posibilitatea de a reglementa conflictele sociale din cadrul societăţii, iar morala nu recunoaşte acest principiu, modul ei de abordare este orientat spre criteriul individual. În fiecare ţară există norme şi sisteme morale diverse, iar dreptul este unic şi reglementează toate raporturile din acea ţară.

Prin urmare, dreptul şi morala sînt nişte părţi componente ale vieţii spirituale a societăţii. Totodată, între ele, ca mijloace de reglementare a vieţii sociale, există şi deosebiri importante. Ele diferă prin: 1) obiectul reglementării; 2) modul de reglementare; 3) mijloacele de asigurare a realizării normelor respective (prin caracterul sancţiunilor).

Dreptul reglementează numai comportamentul social semnificativ, el nu trebuie, spre exemplu, să intervină în viaţa privată a omului, ci trebuie să asigure o garanţie împotriva unei astfel de in-

[1] *Exodul,* 20:13, 16.

tervenţii. Obiect al reglementării morale este atît comportamentul social semnificativ, cît şi viaţa privată, relaţiile dintre diferite persoane (prietenia, dragostea, ajutorul reciproc etc.).

Reglementarea efectuată prin intermediul dreptului recurge la actul juridic creat de puterea statală şi relaţiile de drept ce se cristalizează pe baza şi în limitele normelor de drept. Morala reglementează comportarea subiecţilor prin intermediul opiniei publice, prin obiceiurile şi tradiţiile recunoscute şi respectate de toţi membrii comunităţii, prin intermediul conştiinţei individuale.

Respectarea normelor de drept este asigurată de un aparat de stat special, care aplică stimularea sau condamnarea juridică, precum şi constrîngerea statală şi sancţiunile juridice. În cadrul moralei acţionează numai sancţiunile spirituale: stimularea sau condamnarea morală ce vine din partea societăţii, a colectivului, de la cei din jur şi totodată, autoaprecierea omului, conştiinţa lui, care se manifestă prin oprobriul public, marginalizarea, desconsiderarea, regretul, mustrarea de conştiinţă. Prin urmare, particularitatea normelor morale este legată şi de sancţiunile care le sînt proprii. Sociologii români M. Ralea şi T. Hariton consideră că sancţiunea morală emană de la opinia socială spontană (de la „lume"), ea are un caracter de sancţiune difuză, de sancţiune opţională[1]. Pedeapsa morală nu este fixată destul de dur, ea este nu numai extrinsecă („admonestarea morală"), ci şi intrinsecă („mustrări de conştiinţă"). Sancţiunile morale pot fi pozitive şi includ reacţiile de aprobare din partea membrilor unei colectivităţi sau grup sau a opiniei publice faţă de acele comportamente şi sînt în conformitate cu sistemul de valori al grupului sau al colectivităţii. În acelaşi timp, susţine sociologul polonez T. Szczepanski, sancţiunile morale pot fi negative, ele sînt constituite din expresii de respingere verbală (dispreţ, batjocură, mirare, satirizare) sau de condamnare morală (izolare, marginalizare) a conduitelor neconforme cu regulile grupului[2]. Astfel

[1] Ralea M., Hariton T., *Sociologia succesului,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, p. 553.

[2] Szczepanski J., *Noţiuni elementare de sociologie,* traducere din limba polonă de N. Mareş, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 185-186.

de sancţiuni, după caracterul lor, reprezintă o poziţie intermediară între sancţiunile juridice, sancţiunile pentru încălcarea regulilor de joc şi cele ce ţin de încălcarea normelor tehnice. Conştiinţa reprezintă capacitatea omului de a-şi evalua acţiunile, gîndurile, dorinţele, conştientizarea şi trăirea neconcordanţei lor cu ceea ce trebuie să fie – neîndeplinirea datoriei.

5. Nonviolenţa – „tabu" moral categoric

Datorită faptului că cerinţele morale posedă un caracter absolut, sînt obligatorii, unica cerinţă morală pozitivă este aceea ca omul să fie moral. Ce înseamnă aceasta? Am ajuns la concluzia că odată cu morala, se constituie omul şi relaţiile sociale, că morala impune nişte limite pline de conţinut ale modului de existenţă umană şi în acest sens, ea este identică cu umanitatea. Pornind de la cele spuse, putem conchide că a fi o fiinţă morală înseamnă a recunoaşte valoarea incontestabilă şi sacralitatea vieţii omului.

Personalitatea umană reprezintă ceva mai mult decît ceea ce face ea. Ea este iniţial valoroasă şi demnă de respect, fapt ce nu poate fi determinat de nicio împrejurare, de nicio acţiune sau o facultate concretă a ei.

Caracterul incontestabil şi obligatoriu al cerinţelor morale îşi găseşte materializarea în cerinţa ce ţine de atitudinea faţă de om ca ceva sfînt ce trebuie respectat, făcînd abstracţie de orice condiţii concrete care în istoria culturii interpretau acest imperativ în diferite feluri: ca dragoste faţă de aproapele său, ca frăţie a oamenilor, ca solidaritate umană, ca dragoste de viaţă etc. Însă cea mai strictă şi adecvată formă de exprimare a acestei valori este interdicţia categorică a violenţei, exprimată înainte de toate în porunca biblică „Să nu ucizi!".

Violenţa reprezintă uzurparea voinţei libere, care provoacă astfel de relaţii interumane în cadrul cărora unii oameni – prin intermediul forţei şi constîngerii exterioare – impun voinţa lor altora. Omul comite un act de violenţă atunci cînd îl lipseşte pe un alt om de posibilitatea de a acţiona conform voinţei personale, nimicindu-l

sau reducîndu-l la o situaţie de sclav. Din conceptul de violenţă nu fac parte astfel de forme de constîngere cînd o voinţă domină altă voinţă cu acceptul acesteia, spre exemplu, în relaţiile dintre învăţător şi elev, legislator şi cetăţean etc.

Violenţa este invers proporţională moralei, deoarece a acţiona în mod moral înseamnă a întreprinde o acţiune cu consimţămîntul celor pe care aceasta îi priveşte. A comite violenţă înseamnă a săvîrşi acţiuni inacceptabile pentru cei pe care îi afectează.

Nonviolenţa reprezintă prin sine însăşi o abţinere principială de a opune voinţa proprie voinţei altui om. De cele mai multe ori tentativa de a-şi impune voinţa rezultă din convingerea că aceasta este superioară voinţei celuilalt. Nonviolenţa înseamnă recunoaşterea voinţei altui om liber, care poate lua decizii şi întreprinde acţiuni independente, responsabile din punct de vedere moral. Ea presupune renunţarea în mod categoric la tendinţa de a-şi considera propria persoană mai presus decît alta şi de a se plasa în postura de judecător faţă de alţi oameni. Aceasta implică recunoaşterea faptului că fiecare om este preţios prin sine însuşi.

În acelaşi timp, trebuie să remarcăm că nonviolenţa nu presupune refuzul de a da anumite aprecieri acţiunilor şi faptelor altor oameni. Aici poate fi vorba numai de dreptul omului la o existenţă moral-responsabilă. Principiul nonviolenţei interzice în mod categoric de a atenta anume la acest drept, date fiind sacralitatea şi valoarea incontestabilă a omului. Principiul nonviolenţei deschide perspective fabuloase colaborării dintre oameni, bazate pe de egalitate şi reciprocitate.

Interdicţia violenţei este prima şi cea mai importantă interdicţie morală. Cele mai cunoscute dintre formulările ei sînt poruncile biblice: „Să nu ucizi!" a lui Moise, „Nu vă împotriviţi celui rău!" a lui Hristos. Nonviolenţa caracteristică culturii indiene antice, dar mai ales filozofiei budismului şi jainismului.

Acest principiu a obţinut un suflu nou în sec. al XX-lea datorită eforturilor spirituale şi practice ale lui L. Tolstoi, M. Gandhi şi M. L. King.

Principiul nonviolenţei implică interdicţia oricăror acţiuni şi fapte ce contravin moralei – interdicţia violenţei. Anume această caracteristică conferă principiului nonviolenţei un sens categoric, incontestabil. Cu alte cuvinte, în măsura în care morala are un caracter absolut, noi nu sîntem în stare să spunem ce reprezintă ea, de aceea nu pot fi cerinţe pozitive care ar avea un statut absolut.

Imperativul nonviolenţei reprezintă o concretizare a regulii de aur[1] a moralităţii. Însă apare o întrebare legitimă în acest sens: pot oare fi considerate umane tot timpul, fără a fi verificate, astfel de acţiuni sau fapte morale şi care pot fi indicatoarele atitudinii responsabile a omului faţă de regula de aur? În această ordine de idei, putem afirma cu certitudine că există un astfel de indicator, şi anume renunţarea la violenţă. Regula de aur a moralităţii cere ca omul să procedeze la fel cum şi-ar dori să procedeze alţii cu el. Însă omul nu poate să vrea ca violenţa sa-l afecteze, pentru că aceasta ar curma orice drept al lui de a vrea ceva.

6. Unitatea morală şi diversitatea moravurilor

Particularitatea moralei ca factor eficient al existenţei umane şi sociale este determinată şi de faptul că ea este punctul iniţial al aprecierii lumii valorilor. Morala reprezintă instanţa ultimă şi cea mai înaltă în ceea ce priveşte normele, aprecierile, reprezentările valorice care implică un sens intern existenţei şi activităţii umane. Morala poate fi numită o premisă majoră a „silogismului" activităţii umane, pentru care este necesară şi existenţa unei premise minore.

Faptele şi acţiunile oamenilor, interacţiunile dintre ei, după cum am mai remarcat, sînt întotdeauna concrete, au un conţinut particular, deoarece în spatele lor stau anumite motive empirice suficiente pentru materializarea lor. Cea mai dificilă şi importantă chestiune a practicii umane este aceea despre modul în care conţinutul concret şi determinat din punct de vedere cauzal al acţiunilor umane se racordează la aprecierea lor morală.

[1] Regula de aur este o formulă prin intermediul căreia omul poate considera acţiunile sale morale sau nu.

Experienţa istorică a soluţionării problemei în cauză ne demonstrează că de fiecare dată este necesar de a întreprinde o analiză concretă referitoare la diferite comunităţi umane, epoci, sfere şi aspecte ale activităţii umane. Cu toate acestea, în cadrul ei putem constata o schemă generală.

În primul rînd, apare inevitabil întrebarea: de ce depinde forma moralei – care are un caracter istoric, concret şi specific – din punct de vedere calitativ? Ea depinde, în mare măsură, de conceperea binelui suprem. Morala nu reprezintă acest bine suprem, dar numai tinde spre el, acesta fiind recunoscut ca o prioritate valorică incontestabilă. Oameni diferiţi, din diferite societăţi şi epoci, concepeau binele suprem în mod diferit. Acesta putea fi o idee religioasă sau socială, naţională, a unui clan, a priorităţii personalităţii etc. La rîndul său, fiecare din aceste idei exista sub multiple forme (ideea religioasă – prin creştinism, budism, islamism şi alte confesiuni religioase, ideea naţională – prin existenţa multiplelor varietăţi ale naţionalismului, ideea personalităţii – prin existenţa egoismului raţional, a drepturilor omului şi a altor varietăţi ale individualismului etc.). Ideile ce apar se află în corelaţie, evoluează şi degradează, reprezintă obiectul ştiinţelor sociale. Etica se interesează de ele numai în măsura în care acestea necesită o anumită acceptare sau condamnare. În funcţie de ideea care este recunoscută în calitate de scop şi idee supremă (cea mai importantă, ultimă sau absolută), morala obţine o speţă calitativă specifică şi devine creştină, socialistă, liberală, japoneză etc.

Referitor la normele şi virtuţile concrete, ele se cristalizează în limitele unei sau altei morale după o schemă asemănătoare. Într-o sferă determinată concret, fie comportarea individuală, fie totalitatea activităţii în comun a multor oameni, se constituie acele procedee şi figuri tipice ale relaţiilor dintre oameni care devin cele mai productive din unghiul de vedere al modurilor de funcţionare şi scopurilor sferei sociale date. Aceste procedee şi figuri sînt examinate ca prioritare din punct de vedere moral, iar de multe ori lor li se atribuie o semnificaţie morală absolută. Motivelor determinante şi pragmatice li se alătură încă un motiv moral fundamental.

Putem ilustra această afirmaţie prin două exemple elocvente. Fiind o anumită relaţie socială, războiul pune omul în faţa necesităţii de a depăși groaza și frica de moarte. Cînd omul învaţă a le depăși, el își dezvoltă o deprindere respectivă, care este numită „vitejie“, și în virtutea acestui fapt, curajul este considerat o virtute morală. Alte moduri de comportare în aceeași situaţie, în primul rînd, manifestările fenomenului fricii ca o incapacitate de a învinge teama de moarte sînt calificate drept un viciu. Aristotel face o analiză completă a acestei probleme în opera sa *Etica nicomahică* și remarcă în mod deosebit că comportarea similară cu cea eroică poate fi provocată și de niște motive întîmplătoare și exterioare (de experienţă, înfumurare, ignorare a pericolului etc.), și în acest caz, o atare conduită nu poate fi calificată drept curajoasă. Cu adevărat curajoasă poate fi considerată numai o comportare care rezultă din faptul că omul percepe curajul ca pe o virtute, o purtare demnă. Astfel, curajului ca o calitate determinantă a omului și tip de comportament i se atribuie o semnificaţie morală și o valoare în sine. De aceea, multe coduri morale ce au existat în istorie calificau curajul drept o calitate morală primordială.

Odată cu apariţia proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, a apărut și problema atitudinii faţă de ea. Ea putea fi, și a fost de fapt, în realitate, diferită – nihilistă, pragmatică, evlavioasă. Din punctul de vedere al susţinerii proprietăţii private ca instituţie socială necesară pentru o gestionare eficientă, prioritară era atitudinea ce emana din caracterul ei intangibil. Tocmai o astfel de atitudine a fost ridicată la rang de normă morală și exprimată prin sintagma „Să nu furi!“. Atentarea la proprietatea privată (furtul) era calificată nu pur și simplu ca o acţiune inadmisibilă din cauza unor consecinţe distructive pentru economie, din cauza tulburării liniștii sociale etc., ci și ca ceea nepermis în mod categoric, deoarece această acţiune atentează la ceva ce este „sfînt“, fiind, în consecinţă, ceva imoral. Această identificare a motivelor morale cu o determinare, o atitudine evlavioasă faţă de proprietatea privată a devenit atît de durabilă, încît socialistul francez Proudhon, vroind să discrediteze proprietatea privată în sec. al XIX-lea, a înaintat împotriva ei un argument conform căruia proprietatea privată era calificată drept un furt.

Discuţiile referitoare la ideile care pot fi considerate drept bine suprem și care au o prioritate morală absolută, la calităţile caracterului omului care sînt virtuoase, la moravuri, obiceiuri, tradiţii, deprinderi sociale, norme de comportare care sînt, și care nu sînt, juste din punct de vedere moral, lupta împotriva unor norme morale stabile și sfinte, în locul cărora se înălţau altele, căutările continue de forme perfecte ale relaţiilor dintre oameni, însoţite din cînd în cînd de crize ale valorilor – aceasta reprezintă linia cardinală și nervul intern al vieţii morale în devenirea ei istorică.

Funcţionarea moralei în experienţa reală a vieţii sociale provoacă dificultăţi specifice, legate de faptul că morala validează valoarea în sine a personalităţii, iar prin activitatea practică, oamenii se constituie în relaţii ierarhice, prin intermediul cărora unii îi conduc pe alţii. Aceste dificultăţi își găsesc expresia într-un șir de paradoxuri, cele mai tipice și mai răspîndite fiind paradoxurile evaluării morale și ale comportamentului moral.

7. Paradoxul evaluării morale și al comportamentului moral

Paradoxul evaluării morale este indisolubil legat de următoarea problemă: cine poate să efectueze judecata morală, cine are dreptul să enunţe aprecieri morale? Este logic să presupunem că o atare funcţie și-o pot asuma oamenii ale căror calităţi îi fac să se evidenţieze din masa generală la fel cum se întîmplă în alte sfere ale cunoașterii și practicii, în care cuvîntul unui specialist devine decisiv (dreptul de a judeca despre muzică îl are un muzician, în chestiunile juridice, are prioritate un jurist etc.). Însă una din calităţile morale indiscutabile ale omului este modestia, mai precis, faptul de a fi conștient de caracterul imperfect al fiinţei sale.

Mai mult decît atît, cu cît omul este mai aproape de perfecţiune în sens moral, cu atît mai critică este atitudinea lui faţă de sine. De aceea, un om moral cu adevărat nu se consideră pe sine vrednic de a judeca pe cineva.

Pe de altă parte, acei oameni care îşi asumă cu dragă inimă rolul de învăţător şi mentor în materie de morală dau dovadă de o aşa calitate ca mulţumirea de sine, care este, în mod organic, străină moralei şi ne vorbeşte, indiscutabil, despre faptul că aceşti oameni se ocupă de un lucru nedemn de ei. Observaţiile empirice ale existenţei umane ne demonstrează că în aceste roluri false, de cele mai multe ori, apar oamenii care ocupă o treaptă mai înaltă în structura socială şi ierarhică (conducătorii faţă de subalternii lor, învăţătorii faţă de discipoli etc.). Deci obţinem următoarea concluzie: *cei care sînt în stare să efectueze evaluarea morală nu o vor face, iar celor care vor să se ocupe de aceasta nu li se acordă asemenea prerogativă*. În acest context, evaluarea morală este concepută destul de amplu – ca o îndrumare şi o condamnare morală, o laudă.

Una dintre modalităţile de dezlegare a acestei contradicţii poate fi considerată cerinţa morală expusă de Isus Hristos: „Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi“[1]. Ea ne spune că aprecierea morală există înainte de toate ca o autoevaluare. Judecata morală reprezintă judecata omului asupra lui însuşi. Prin aceasta, judecata morală se deosebeşte de cercetarea judecătorească, şi în mare măsură, o completează. Fapta pentru care omul răspunde în faţa altor oameni după lege este calificată ca o crimă, pe cînd fapta pentru care omul răspunde în faţa propriei conştiinţe este calificată ca un rău sau ca un păcat. Crima este întotdeauna o încălcare a unei reguli sociale fixate din exterior – în obicei, tradiţie sau lege, în timp ce răul este încălcarea legii morale, pe care omul şi-o însuşeşte din interior (acest lucru se are în vedere atunci cînd se spune că legea morală este imprimată în inimă). Celebrul filozof englez T. Hobbes scria că legea este conştiinţa statului. Parafrazînd această afirmaţie, putem spune că conştiinţa (glasul moralei) este legea personalităţii.

Principiul „Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi!“ subliniază unitatea dintre subiectul şi obiectul aprecierii morale ca o condiţie a funcţionării normale a omului în societate. Condiţia în cauză este destul de dură şi incontestabilă cînd este vorba de condamnarea morală a altor oameni. În ceea ce priveşte elogiul adus altora, justificarea şi formele concrete de manifestare ale acestuia cer o examinare deosebită. Dar este evident şi faptul că, adeseori, elogiul adus altor persoane devine o formă deghizată a autoelogierii.

[1] *Matei,* 7:1.

Paradoxul comportamentului moral în formularea lui clasică este atribuit, de obicei, lui Ovidiu: „*Văd şi ştiu ce este binele dar săvîrşesc, cu toate acestea, răul*“. Omului îi este caracteristic să tindă spre ceea ce este mai bun, să dea prioritate binelui în detrimentul răului, pentru că el nu poate să-şi fie duşman sie însuşi. În situaţia descrisă de Ovidiu (şi aceasta constituie caracterul ei paradoxal) totul are loc în mod invers: omul alege răul, îşi provoacă daune sie însuşi. Rezultă că omul ştie ce este binele, dar nu merge pe această cale, binele neavînd pentru el un sens de obligaţiune. Putem oare, în acest caz, să considerăm că omul este capabil de a vedea şi aproba ce este mai bine, că el posedă cunoştinţele pe care le pretinde?

În cazul unor afirmaţii de ordin moral, este necesar să facem o distincţie între ceea ce omul ştie ca atare şi ceea ce el crede că ştie. Drept criteriu al departajării afirmaţiilor adevărate de cele eronate poate servi verificarea experimentală, practica. Un astfel de experiment este măsura obligativităţii judecăţilor morale pentru acel ce le enunţă. În morală, a şti şi a alege reprezintă unul şi acelaşi lucru, autenticitatea moralei este verificată de capacitatea de a încerca pe sine însuşi forţa ei binefăcătoare. În *Evanghelie* se spune „că după roadele lor îi veţi cunoaşte“[1], şi în această ordine de idei, afirmaţia în cauză poate deveni un răspuns la situaţia pe care o analizăm, în care omul doar presupune, doar se preface că vede şi încuviinţează binele.

Fără o concepere cotidiană ancorată în faptele şi acţiunile oamenilor, noi nu sîntem în stare să elaborăm un criteriu pentru determinarea unei măsuri diferite a virtuţilor unor indivizi. În caz contrar, ar reieşi că toţi oamenii sînt la fel de virtuoşi. Omului îi este proprie tendinţa de a se supraestima, este firesc ca el să creadă despre sine numai de bine.

Omul dă o apreciere subiectivă a faptelor şi a personalităţii sale în general, considerînd binele drept punctul iniţial al acestei auto-

[1] *Matei,* 7:16.

analize. Chiar oamenii care, de obicei, sînt consideraţi sceleraţi inveteraţi tind să interpreteze răul pe care îl produc ca bine, să prezinte crimele – ca fapte echitabile. În aceste cazuri, ei sînt, de obicei, foarte sinceri. Autoseducerea morală nu este întotdeauna înşelăciune şi ipocrizie. De cele mai multe ori, ea este o autoînşelare, o rătăcire „cinstită". Dacă ne-am călăuzi de faptul ce încuviinţează oamenii şi în ce lumină morală vor să apară în faţa lor înşişi şi a altor oameni, atunci ar trebui să-i înălţăm la rangul de îngeri pe toţi, mai ales pe cei mai sceleraţi şi mai ipocriţi. Nu trebuie să dăm dovadă de o suspiciune exagerată, pentru a nu crede în autoatestarea morală a omului.

Existenţa în comun a oamenilor, atmosfera socială ar fi cu mult mai pură dacă indivizii nu ar crede sau, cel puţin, nu ar vorbi, fiecare despre sine, cît sînt de buni, cinstiţi, mărinimoşi, conştiincioşi etc.

Prima deformaţie elucidată a moralei (paradoxul evaluării morale) apare din falsa supoziţie conform căreia unii indivizi au moralitate, iar alţii sînt lipsiţi completamente de ea, unii sînt buni, iar alţii – răi.

A doua deformaţie (paradoxul comportamentului moral) este şi ea legată de delimitarea binelui de rău, dar pornind de la o altă premisă, şi anume de la presupunerea eronată că, chipurile, intenţiile pot fi exclusiv bune, iar faptele şi acţiunile – exclusiv rele. În realitate însă, morala este o bază inalienabilă şi esenţă a vieţii conştiente ce conferă un sens real existenţei umane. De aceea, orice afirmaţie a unui om care vorbeşte în numele moralei, înfăţişîndu-se pe sine ca interpret, purtător, înger păzitor al moralei reprezintă o afirmaţie eronată de la bun început.

8. Funcţiile eticii

Temeiurile actualităţii eticii şi importanţa ei practică pentru om şi umanitate sînt elucidate prin funcţiile specifice ale eticii sau ale discursului etic. Etica răspunde la „comanda socială" prin rosturile specifice pe care şi le poate asuma ca disciplină teoretică, adică prin funcţiile sale intrinseci. De obicei, sînt elucidate, în literatura de specialitate, următoarele funcţii ale eticii – funcţia cognitivă, funcţia normativă, funcţia persuasivă şi funcţia educativă.

Funcţia cognitivă este funcţia principală, în sensul că de realizarea ei depind celelalte funcţii nu se por realiza adecvat decît cu condiţia realizării ei. Această funcţie s-a materializat de-a lungul timpurilor şi se poate realiza pe trepte succesive: descriptivă, analitico-sintetică şi explicativă.

Treapta descriptivă ne oferă un început de sistematizare a datelor vieţii morale. Ea s-a realizat şi se realizează, în principal, prin elaborarea unei tipologii şi studii ale structurii şi dezvoltării caracterelor. În tipologie sînt descrise succesiv tipuri de atitudini morale, relaţii morale, vicii şi virtuţi morale, sau calităţi şi defecte morale. Spre exemplu, Aristotel, în *Etica nicomahică,* distinge trei atitudini fundamentale pe care oamenii le pot avea în faţa vieţii: atitudinea hedonistă, proprie oamenilor care trăiesc pentru cît mai multă, mai variată şi mai intensă plăcere, atitudinea politică, proprie celor care trăiesc pentru exercitarea puterii, atitudinea contemplativă, proprie celor ce trăiesc pentru cunoaşterea dezinteresată a adevărului.

Studiul structurilor şi dezvoltării caracterelor se referă la descrierea caracterelor morale – pozitive sau negative – cum sînt „mincinosul", „avarul", „gelosul", „ipocritul", „laşul" etc., configurate în lucrările lui Aristotel. Caracterologia, ca procedeu explicit şi dominant de descriere, este utilizată de către Teofrast în Antichitate, sau de moraliştii francezi La Bruyère şi La Rochefoucauld în epoca modernă.

Treapta analitico-sintetică presupune o analiză a conexiunilor interne şi externe ale diferitelor fenomene morale. Această cercetare pleacă de la analiza moralei ca fenomen global şi descoperă următoarele componente intrinseci ale acesteia: normele, conştiinţa, manifestarea, aprecierea, valorile, relaţiile, adică toate componentele ce au o semnificaţie morală specifică. Al doilea pas îl constituie analiza fiecărei componente. Această etapă se poate desfăşura în cel puţin trei direcţii: analiza intrinsecă şi conceptuală a componenţei (spre exemplu, a structurii normei sau a aprecierii), apoi analiza empirică (spre exemplu, numărul şi natura normelor ce reglementează viaţa unei colectivităţi sau calitatea, intensitatea şi aria opiniei pu-

blice morale), analiza interdisciplinară prin care sînt puse în evidenţă implicaţiile, suporturile şi factorii de determinare extramorală a acestor componente, ca şi a moralei în totalitatea ei. Mai departe, al treilea pas presupune drumul invers al analizei, sinteza, ce reprezintă o cercetare progresivă – în extensiune şi adîncime – şi selectivă. Cele trei direcţii particulare de analiză trebuie să explice esenţa componentelor moralei, iar examinarea intrinsecă a componentelor conduce, în mod firesc, la elaborarea unui model teoretic al moralei. Gîndirea sintetică culminează cu elaborarea categoriilor fundamentale ale moralei, care definesc şi esenţa, şi specificul, deci esenţa specifică a vieţii morale.

Treapta explicativă echivalează cu dezvoltarea factorilor cauzali sau generatori ai moralei: factori care explică geneza, structura, funcţiile morale, tipurile fundamentale de morală, progresul moral şi perspectivele acestui progres.

Morala poate fi descrisă şi analizată în ea însăşi, dar nu poate fi explicată numai prin ea însăşi, deoarece a explica înseamnă a descoperi retrospectiv cauza unui efect. De aceea momentul explicativ are un caracter extrinsec şi, totodată, esenţial.

Funcţia normativă sau axiologică a eticii nu rezidă în crearea de norme, întrucît normele morale nu pot fi decretate, aşa cum normele juridice sînt decretate de către legiuitor, ele se cristalizează în viaţa reală a colectivităţilor. În sfera moralei, legiuitorul este subiectul colectiv, colectivitatea anonimă. Dacă e vorba de elaborarea unor coduri morale, trebuie făcută precizarea că această elaborare constă doar într-o explicare şi sistematizare a unor norme elaborate deja spontan şi incipient în sfera vieţii şi experienţei morale. Totodată, trebuie să menţionăm că şi în viaţa morală au existat şi există legiuitori individuali – marii moralişti ai popoarelor (Socrate, Epicur, Kant, Gusti, Mill, Tolstoi, Schweitzer) sau profeţii popoarelor (Moise, Buddha, Confucius, Hristos, Mahomed), care au iniţiat doctrine morale sau învăţături cu caracter doctrinar. În aceste cazuri, iniţiativa şi creativitatea morală sînt indiscutabile, dar, chiar dacă discursul etic ia locul unui „legiuitor“, el nu poate merge decît pe baza şi în prelungirea precodificării colective. În acest sens, şi sistemele de logică deontică nu sînt în stare decît să formalizeze, să dea consistenţă logică, să asigure lipsa de contradicţii a unor sisteme normative latente, ce există în viaţa reală a colectivităţii. Însă acest efort este unul de distilare şi organizare, nu de creaţie normativă propriu-zisă.

În acelaşi timp, există un şir de modalităţi deficitare de realizare a funcţiei axiologice sau normative. *Prima* dintre ele este neutralitatea sau obiectivismul ştiinţific, ce are pretenţia şi iluzia că descrie şi explică „faptele pure“, fără să ecranizeze puritatea cu posibile aprecieri ale ei. Indiferent de voinţa gînditorului, ca individ, el trăieşte şi activează într-un anumit context cultural şi social, pe care îl distilează şi îl exprimă.

A doua deficienţă este estetismul amoral, ce reprezintă o variantă mai subtilă a neutralităţii. Estetismul echivalează cu o punere spectaculoasă pe acelaşi plan valoric a tuturor „faptelor umane“, pe motiv că toate sînt fapte umane expresive, interesante, ireductibile unele la altele. Reieşind din această perspectivă – estetizantă şi, în cel mai bun caz, amorală –, sadismul poate fi plasat pe acelaşi plan cu eroismul – ceea ce face J.-P. Sartre în analizele consacrate marchizului de Sade –, iar figura lui Faust poate fi pusă pe un plan de echivalenţă cu figura lui Don Juan, aşa cum o face B. Munteanu în lucrarea *Permanenţe franceze*.

A treia deficienţă este pluralismul moral prezentat în acele doctrine etice care selectează din cîmpul vieţii morale doar valorile morale pozitive, doar formele binelui, ignorînd sau indicînd sumar formele şi variantele răului. Însă este evident că aşa cum binele, ca valoare morală, este ţesut în structura ontică a vieţii umane, tot astfel şi răul este o realitate obiectivă, el, nefiind echivalent cu absenţa binelui, nu este nici aparent, nici provizoriu, provizorii fiind doar formele concrete ale răului.

A patra modalitate deficitară este dogmatismul etic, o variantă-limită a purismului moral, rezidînd într-o disociere operată tacit între funcţia axiologică şi cea cognitivă. Orientarea dogmatică prezintă sfera valorilor, a imperativelor, a faptelor ce stîrnesc dorinţa, deci domeniul ce ţine de necesitate. Însă ea nu explică şi nu justifică de ce subiectul receptor trebuie să facă ceea ce afirmă că trebuie să facă.

Etica dogmatică ajunge fatal la o tautologie a imperativului moral: trebuie pentru că trebuie!

Funcţia persuasivă este o funcţie de convingere. Însă este necesar să remarcăm că funcţia în cauză se realizează în forma ei optimă de la bun început în discursul etic, în şi prin realizarea primelor două funcţii, cea cognitivă şi cea normativă. Înainte de a se constitui ca funcţie a discursului etic, persuasiunea este prezentă în sfera concretă a vieţii morale, deoarece opinia publică recurge spontan la toate procedeele indicate, încît discursul etic este, din acest unghi de vedere, o expresie teoretizantă a opiniei publice, iar autorul discursului – un reprezentant sau un mandatar al ei.

Funcţia educativă a eticii a fost dezvăluită încă în Antichitate, de Platon şi Aristotel. Pentru Platon, cunoaşterea binelui are un efect nemijlocit educativ, ea antrenează direct respectul şi practicarea lui, iar pentru Aristotel, cunoaşterea binelui nu antrenează direct şi respectarea sau practicarea lui, deoarece există atîţia oameni care ştiu ce trebuie să facă, şi totuşi nu fac ceea ce ştiu că trebuie să facă. După Aristotel, moralitatea indivizilor are două izvoare: pe de o parte, cunoaşterea binelui şi, pe de altă parte, experienţa repetată şi fixată în obişnuinţă. În opinia unor filozofi, posibilităţile formative ale eticii sînt reale, fiind, concomitent, şi limitate, pentru că sînt condiţionate de o serie de factori extrinseci şi contextuali, sau intrinseci discursului etic[1]. Posibilităţile educative ale eticii sînt condiţionate de un şir de factori: – existenţa unui fond prealabil de moralitate în colectivul subiecţilor receptori sau educaţi, fond ce indică simptomatic nivelul general de moralitate al colectivelor din care ei fac parte. Etica numai explică, orientează, cristalizează, întemeiază şi, implicit, dezvoltă un fond prealabil de moralitate; – acţiunea unor factori formativi, de natură instructiv-educativă, convergenţi, ce ţin de contextul social şi cultural. Întreg sistemul instructiv-educativ al societăţii noastre (de la familie la mass-media, de la educaţia patriotică la instruirea şcolară) este orientat convergent, şi în acest sistem global, etica este numai o componentă funcţională; – existenţa în spaţiul vieţii sociale

[1] *Matei*, 7:16.

a unor modele reale de comportament, întruchipate în caractere şi atitudini exemplare. Aceste exemple personale sînt o concretizare vie a faptului că moralitatea nu este un domeniu al imperativelor pure, ea se cristalizează în modele care, fiind reale, sînt totodată şi ideale. Fiind o confirmare a moralităţii colective reale, modelele de comportament sînt şi o ilustrare a moralităţii superioare, posibile şi necesare, la nivelul întregii colectivităţi. Personalitatea morală, în acest context, este un imperativ, o ilustrare reală a acestuia şi totodată un argument al lui, al necesităţii generalizării lui; – posibilităţile formative ale eticii sînt condiţionate de însăşi natura demersului etic, întrucît diverse discursuri etice au procedee cognitive, strategii educative intrinseci şi finalităţi formative diferite.

9. Noţiunea de deontologie profesională şi tipurile ei

Deontologia[1] a fost creată de utilitaristul englez Jeremy Bentham ca studiu empiric al datoriilor morale concrete, raportate la diferite situaţii sociale, care urmărea ca noţiunile imprecise de moralitate, bunătate, justiţie, legitimitate etc. să fie „măsurate", operaţionalizate. Deontologia are un domeniu bine definit, mult mai restrîns decît cel al eticii.

În opinia pedagogului rus A. Văsker, la care ne raliem şi noi, „importanţa sporită a eticii aplicate este astăzi, pe de o parte, o tendinţă mondială a dezvoltării eticii şi, pe de altă parte, domeniul cel mai slab investigat"[2]. Prin urmare, elaborarea normelor deontologiei profesionale reprezintă o cale magistrală a dezvoltării eticii în mileniul al treilea, din motiv că soluţionarea lor a fost destul de anevoioasă pentru etica tradiţională.

Sintagma „deontologia profesională" vizează:

1) reflecţia etică aplicată unui cîmp particular al activităţii umane. Este vorba despre o determinare care permite examenul mai

[1] Din gr. *deontos* „ceea ce se cade", „datorie" şi *logos* „ştiinţă".

[2] Văsker A.B., *Педагогическая этика нового века и артистические способности учителя*, în „Мир образования – Образование в мире", 2004, nr. 1 (13), p. 17.

aprofundat al problemelor concrete legate de exerciţiul unei profesii, exprimabilă în termeni de reguli, fără a elimina însă analiza fundamentelor și justificărilor unor astfel de reguli;

2) un ansamblu de reguli etice produse de un grup de profesioniști și concepute special pentru a dirija practica lor profesională[1].

Oamenii care exercită funcţii profesionale similare sau identice își elaborează tradiţii specifice și se unesc în baza unor principii de solidaritate profesională, care contribuie la păstrarea reputaţiei grupei profesionale date. Etica profesională are menirea de a dezvolta unele comportamente proprii atingerii scopurilor diferitor profesii, edificînd energiile acestora pentru a înţelege și a-și asuma datorii și responsabilităţi însoţite de un angajament socio-cultural respectiv[2].

Etica profesională constituie totalitatea regulilor de conduită a unui grup social anumit care asigură caracterul moral al interacţiunilor determinate sau însoţite de activitatea profesională și, concomitent, o ramură a ştiinţei care examinează specificul manifestării moralei în diverse tipuri de activitate, care se răspîndește asupra acelor grupuri sociale faţă de care sînt înaintate, de obicei, cele mai înalte cerinţe morale. „Sarcina principală a eticii profesionale, susţine profesorul român T. Sârbu, este de a stabili principii, reguli și norme de conduită profesională în cadrul diferitelor relaţii implicate de exercitarea unei profesiuni: relaţiile interne, specifice fiecărui gen de activitate profesionalizată, precum și relaţiile externe, cu beneficiarii direcţi/indirecţi și serviciile/bunurile realizate“[3].

Deontologia profesională asigură protecţia unei anumite profesii de o serie de pericole cum ar fi corupţia, impostura, reaua-credinţă, malpraxisul, minciuna, plagiatul, furtul intelectual, birocraţia, șantajul, egoismul etc. Numai prin respectarea conduitei deontologice, individul poate atinge performanţă în domeniul profesional și poate să-și cîștige prestigiu, consideraţie și valoare în conformitate cu statutul social pe care îl are.

[1] *Encyclopédie Philosophique Universalle,* II. Les Notions Philosophiques, tome 1, Editura P.U.F., Paris, 1990, p. 876.

[2] *Tratat de etică,* editor Peter Singler, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 235-247.

[3] Sârbu T., *Introducere în deontologia comunicării,* Universitatea Tehnică „Gh. Asachi“, Iași, 1998, p. 15.

Categoria fundamentală a deontologiei este datoria profesională, expresie de cea mai înaltă generalitate a obligaţiilor morale ale omului faţă de activitatea desfășurată prin profesia sa. Totodată, deontologia operează cu o serie de instrumente adecvate fiecărei profesii în parte, precum: jurămîntul, codurile etice, codurile deontologice, carta, excluderea.

Este natural că în societatea democratică contemporană, organismele profesionale sînt preocupate, din interior, de supravegherea desfășurării activităţii, prin anumite reguli ce sînt considerate a fi esenţiale. Aceste coduri deontologice și regulile ce se conţin în ele, spre deosebire de textele codificate, pot avea aspectul unor cutume, care completează litera textelor și prescripţiilor exprese din dreptul civil, comercial sau administrativ, referitor la datoriile ce revin diverselor profesii. Astăzi deontologia a devenit parte componentă a dreptului pozitiv sub forma dreptului disciplinar, servind drept mijloc de autoapărare pentru grupurile de oameni ce ţin de o anumită profesie. Legitimitatea acestor grupuri autorizează sancţionarea membrilor: prin cenzurări pur morale, cum sînt reprehensiunea, avertismentul care trebuie să împiedice noi violări ale regulilor deontologice. În unele profesiuni, se admite și sancţionarea prin amenzi băneşti, însă cele mai grave pedepse rămîn suspendarea sau excluderea profesionistului din cadrul grupului. Totodată, deontologia profesională nu înglobează în sine întreg dreptul disciplinar, din motiv că numai regulile care guvernează justiţia sînt, și într-un caz, și în celălalt, similare. Statul poate să controleze modul în care profesionaliștii exercită drepturile lor interne, puterea jurisdicţională și cea legislativă.

În cadrul profesiilor în care legislaţia nu oferă o organizare oficială, membrii lor pot să-și determine datoriile ce le revin, precum și sancţiunile posibile. Simultan, regulile de deontologie nu au eficacitate juridică în cazul celor ce nu aparţin profesiei date. Decizia adoptată de jurisdicţia disciplinară în materie de deontologie este independentă de deciziile luate de jurisdicţiile civile sau penale. Existenţa codurilor deontologice ale unor anumite profesii denotă caracterul ascendent al progresului social, umanizarea continuă a existenţei sociale.

Noțiunea „deontologia profesională“ este utilizată, de cele mai multe ori, pentru desemnarea nu atît a ramurii teoriei, cît mai ales a unui cod moral al persoanelor ce aparţin unei profesii anumite. Filozoful român Vasile Popescu definește deontologia „ca un sistem al moralei profesionale, cod moral specific unui anumit scop profesional“[1]. El consideră că „deontologia are realitate numai în concretitudinea sa“, organizată în structuri normative distincte „ce reglementează comportamentul moral individual și colectiv în zone ocupaționale particulare“[2]. Spre exemplu, „Perceptele lui Confucius“, „Jurămîntul lui Hipocrat“, „Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie“, „Codul judecătorului“, „Codul etic al notarului“ etc.

Deontologia profesională este determinată de particularităţile specifice ale unor profesii, de interesele corporative, de cultura profesională etc. Oamenii ce îndeplinesc funcţii profesionale similare sau identice își elaborează tradiţii specifice și se unesc în baza unor principii de solidaritate profesională, capabile să păstreze reputaţia grupei profesionale date.

Deontologia profesională este alcătuită din diverse norme de conduită și din anumite coduri deontologice. Termenul „normă“ are ca sinonime „model“, „standard“, „regulă“, „lege“. Norma de reglementare se caracterizează prin: 1) faptul că este dată (emisă de cineva), își are sursa în voinţa unei autorităţi normative; 2) se adresează unor agenţi numiţi „subiecţii normei“; pentru a-și face cunoscută voinţa de către subiect, autoritatea promulgă norme, iar pentru a-și face efectivă voinţa, autoritatea adaugă o sancţiune sau o amenințare cu pedeapsa[3].

Norma se poate impune în societate ca obicei ce poate să influenţeze conduita oamenilor, exercitînd o adevărată presiune normativă prin măsurile luate de o colectivitate faţă de membrii ce nu se conformează obiceiurilor. În spatele obiceiurilor stă comunitatea.

[1] Popescu V., *Deontologia și moralitatea riscului,* în „Revistă de filosofie“, 1995, nr. 5-6, septembrie-decembrie, tomul XLII, p. 577.

[2] *Idem,* p. 578.

[3] Sârbu T., *op. cit.,* p. 10.

Normele există și în calitate de instrucţiune și reprezintă, în acest caz, mijloacele ce trebuie utilizate pentru obţinerea unui anumit scop. Normele morale nu întotdeauna se prezintă ca niște reguli, dar unele dintre ele pot fi reprezentate astfel (spre exemplu, într-o instituţie, oamenii își iau obligaţia să-și ţină promisiunile făcute).

Normele morale nu sînt nici prescripţii, nici instrucţiuni, ci coduri deontologice etice. Ele conţin elemente ale celorlalte norme, precum și legături axiologice cu noţiunile de „bine“ și „rău“. Atunci cînd normele morale se manifestă ca reguli, ele interacţionează cu regulile juridice, fără să se suprapună însă. Regulile juridice sînt instrumente cu virtuţi politice, prin care se asigură binele public, reglementat prin intervenţia opiniei publice, mai ales a instanţelor judecătorești. Regulile morale nu reprezintă aceste trăsături. De aici specificul deontologiei, ea este o disciplină morală și totodată reprezintă baza moralei profesionale.

În cadrul fiecărei profesii există probleme morale specifice, dar dintre toate profesiile, poate fi remarcat un grup special în cadrul căruia aceste probleme apar de cele mai multe ori și cer o atenţie sporită din partea celor ce îndeplinesc anumite funcţii. Deontologia profesională are importanţă, în primul rînd, pentru executarea profesiilor al căror obiect este omul. Acolo unde reprezentanţii unei profesii anumite, în virtutea specificului ei, se găsesc într-o comunicare permanentă și continuă cu alţi oameni, exercitînd influenţă asupra lumii lor lăuntrice, asupra interacţiunilor morale, asupra destinului omului, există niște coduri morale specifice ale reprezentanţilor acestei profesii.

Deontologia profesională a medicului, în opinia prof. moldovean T. Ţîrdea[1], cere ca să fie întreprins totul pentru a ocroti și a salva viaţa pacientului, indiferent de dificultăţi și chiar de propria securitate, să fie respectat principiul confidenţialităţii care să asigure inviolabilitatea datelor spuse de pacient medicului în cabinetul de consultaţii. Principiul în cauză formează la pacient un sentiment de încredere,

[1] Ţîrdea T., *Filosofie și bioetică: istorie, personalităţi, paradigme,* Tipografia UASM, Chișinău, 2000, p. 236-248.

care, la rîndul său, îl predispune spre o mai mare sinceritate, ceea ce înseamnă că medicul va obține astfel mai multe date pe care să-și întemeieze diagnosticul. Totodată, medicul nu trebuie în niciun caz să provoace moartea pacientului etc. Deontologia profesională a pedagogului îl obligă pe învățător să respecte personalitatea elevului și să manifeste exigență, să-și mențină propria reputație și reputația colegilor săi, să aibă grijă de credibilitatea morală a profesorului în societate[1]. Etica savantului[2] include cerința slujirii dezinteresate adevărului, toleranța față de alte teorii și opinii, inadmisibilitatea oricărei forme de plagiat sau falsificării premeditate a rezultatelor cercetărilor științifice. Etica profesională a ofițerului îl obligă să slujească neprecupețit Patriei, să dea dovadă de perseverență și curaj, să aibă grijă de subalternii săi, să păstreze cu sfințenie onoarea de ofițer. Cerințe respective sînt înaintate și de etica profesională a jurnaliștilor, scriitorilor, artiștilor plastici, a celor care activează în sfera prestării de servicii etc.

Prin urmare, deontologia profesională este totalitatea regulilor de conduită a unui anumit grup social ce asigură caracterul moral al interacțiunilor determinate sau însoțite de activitatea profesională și, concomitent, o ramură a științei ce studiază specificul manifestării moralei în diverse tipuri de activitate. Ea se extinde asupra acelor grupuri sociale față de care sînt formulate, de obicei, cele mai înalte cerințe morale.

Lecturi

Capcelea V., *Etica. Manual pentru instituțiile de învățămînt superior,* Editura ARC, Chișinău, 2003.

Dalai Lama, *Etica noului mileniu*, Editura Științifică, București, 1999.

Guseionv A. A., Apresean R. G., *Этика. Учебник для вузов,* Editura Gardariki, Moscova, 1999.

[1] Capcelea V., *Codul deontologic al pedagogului – imperativ categoric al timpului,* în: „Artă și educație artistică: revistă de cultură, știință și practică educațională", 2007, nr 2 (5), p. 101-108.

[2] Țapoc V., Capcelea V., *Cercetarea științifică. Manual pentru facultățile socio-umanistice,* Chișinău, Editura ARC, 2008, p. 190-192.

MacIntyre Al., *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.

Sârbu T., *Etica: valori și virtuți morale*, Editura Societății Academice „Matei Teiu Botez", Iași, 2005.

Tratat de etică, editor Peter Singler, traducere coordonată de prof. univ. dr. Vasile Boari și Raluca Marincean, cuvînt înainte de V. Boari, Editura Polirom, Iași, 2006.

Williams B., *Introducere în etică*, Editura Alternative, București, 1993.

Hildebrand Dietrich von, *Этика*, Editura Aleteia, Sankt-Petersburg, 2001.

Test pentru autoevaluare

1. Definiți noțiunea de etică și precizați etimologia ei.
2. Care este obiectul de studiu al eticii?
3. Precizați rolul eticii în societate.
4. Care sînt problemele centrale ale moralei?
5. Definiți morala și moralitatea.
6. Precizați diferențele dintre etică, morală și moralitate.
7. Care sînt valorile morale fundamentale?
8. Care sînt principalele metode prin care sînt promovate și impuse normele sociale?
9. Definiți conceptul de responsabilitate morală.
10. Cum pot fi clasificate relațiile morale?

PARTEA ÎNTÎI

Momente din istoria concepţiilor etice și morale fundamentale

Tema nr. 1. Concepţiile etice ale îndrumătorilor omenirii

PLANUL:

1.
Concepțiile etice ale lui Confucius
2.
Ideile morale ale lui Buddha
3.
Concepțiile etice ale lui Moise
4.
Concepțiile morale ale lui Isus Hristos
5.
Învățătura etică a lui Mahomed

Personalităţile menționate au exercitat o influență crucială, de o incomparabilă cuprindere și profunzime în gîndirea filozofică universală. E posibil ca și alţi oameni de o înaltă valoare să fi fost la fel de importanți pentru cercuri mai mici. Însă diferența în ce privește durabilitatea și extensiunea influenței de-a lungul mileniilor este atît de uriașă încît evidențierea acestor cinci îndrumători ține de claritatea conștiinței universal-istorice.

1. Concepţiile etice ale lui Confucius

Poate părea un lucru imposibil să încerci să-ți formezi o imagine despre figura istorică a lui Confucius, peste care timpul ce s-a scurs și-a lăsat, în mod inevitabil, amprenta. Cu toate că activitatea lui a

cuprins atît redactarea unor texte aparţinînd patrimoniului clasic chinez, cît și scrierea lucrărilor sale originale, totuși nu sîntem în posesia nici măcar a unui rînd despre care să putem afirma cu certitudine că i-ar aparține. Situaţia e de așa natură încît pot fi aduse argumente plauzibile, atît pro, cît și contra, presupusei apartenențe a textelor lui Confucius. Vom putea totuși să ne formăm o imagine asupra figurii istorice, fie ea și incertă, dacă ne vom orienta în funcție de acele pasaje din textele esențiale ce-i pot fi atribuite lui Confucius în modul cel mai convingător. Acest lucru ne va înlesni perceperea formidabilei unităţi a personalităţii sale, ceea ce deseori vine în contradicție cu unele perspective chinezești de mai tîrziu asupra lui. De asemenea, vom putea să ne reprezentăm tabloul vieţii spirituale din timpul în care a trăit și a gîndit și să ne formăm o imagine despre adversarii săi, care proiectează și ei o lumină asupra existenţei lui Confucius.

Confucius (cca 551-479 î.Hr.) s-a născut și a murit în statul Lu. La vîrsta de 3 ani, și-a pierdut tatăl, fiind crescut de mama sa în condiţii de sărăcie. La 19 ani, s-a căsătorit, a avut un fiu și două fiice, dar nu a avut o relație apropiată nici cu soția, nici cu copiii săi. Tot atunci, la 19 ani, a intrat în slujba unei familii de nobili, ca intendent al ogoarelor și cirezilor. La 32 de ani, a ajuns perceptor al vechilor rituri la fiii unui ministru din Ţara Lu. La 33 de ani, a întreprins o călătorie în capitala imperială Luoxang, pentru a studia instituțiile, datinile și tradițiile Imperiului Zhou (vechiul imperiu chinez unitar) – imperiu practic scindat în numeroase state mai mici ce se luptau între ele –, a cărui capitală ajunsese să nu mai fie decît un centru religios. Împreună cu principele din Lu, Confucius, care avea 34 de ani, s-a refugiat într-un stat vecin de teama unor familii influente de nobili. Acolo a ascultat muzică și a învățat practicarea acestei arte, fiind adînc entuziasmat de ea. Reîntors acasă, în Lu, s-a dedicat, timp de 15 ani, exclusiv studiului muzicii.

La 51 de ani, a ocupat din nou o funcție în statul Lu, fiind ministru al Justiției și, în cele din urmă, cancelar. Munca lui eficientă a întărit puterea principelui, iar familiile nobile au fost înfrînte și orașele lor au rămas fără fortificații. Statul Lu înflorea și politica ex-

ternă dădea roade. Îngrijorat de prosperarea statului Lu, principele unui stat vecin i-a trimis în dar principelui din Lu optzeci de fete frumoase, iniţiate în arta dansului şi a muzicii, şi treizeci de trăsuri trase de cîte patru cai dintre cei mai superbi. Darurile i-au produs atîta plăcere principelui, încît acesta a început să neglijeze treburile statului, iar pe Confucius nici nu-l mai asculta, aşa încît acesta a fost nevoit să-şi părăsească postul după o perioadă de patru ani de activitate strălucită.

Au urmat apoi 12 ani de peregrinări, de la vîrsta de 56 la 68 de ani, gînditorul mutîndu-se din stat în stat, ca să-şi găsească un loc în care să-şi aplice învăţătura pe plan politic. Speranţele, în această perioadă, erau mereu urmate de stări de deprimare, de aventuri şi agresiuni îndreptate împotriva lui, dar Confucius nu-şi pierde credinţa în menirea lui de educator politic şi organizator al imperiului.

La 68 de ani, ajuns la bătrîneţe, se reîntoarce în provincia natală, unde şi-a petrecut ultima perioadă a vieţii. A trăit retras şi nu a acceptat nicio funcţie de stat, dar şi-a definitivat demersul sistematic de înfiinţare a noului sistem de educaţie, iar pe plan literar, a reuşit să redacteze scrierile conservate de tradiţie. Pe plan practic, s-a manifestat prin activitatea didactică desfăşurată în cercul său de discipoli. Confucius moare la vîrsta de 73 de ani.

Confucius este tatăl spiritual al naţiunii chineze. Învăţătura lui se bucură, în China, de o recunoaştere şi veneraţie incontestabile pe parcursul celor două mii cinci sute de ani ce s-au scurs de la crearea ei (în afară de două perioade destul de scurte – în sec. III d.Hr. şi în anii revoluţiei culturale maoiste din anii ’60 ai sec. al XX-lea).

Ideea fundamentală a lui Confucius este cea a salvării omului pe calea înnoirii Antichităţii. În acea epocă de restrişte a destrămării Imperiului, filozoful a vrut să le aducă oamenilor mîntuirea cu sfaturile lui. Apărînd Calea („Dao“) celor din vechime într-o vreme cînd imperativele şi ritualurile religioase care odinioară reglementau viaţa socială şi politică îşi pierduseră forţa, el le investea cu o nouă îndreptăţire morală. După el, calea era cea a cunoaşterii Antichităţii. Profeţii evrei au vestit cele relevate de Domnul, iar Confucius – glasul Antichităţii. „Sînt un om care transmite mai departe tradiţia, şi nu unul care creează ceva nou: sînt un suflet devotat şi iubesc Antichitatea“. Prin aceste cuvinte, Confucius îşi exprimă atitudinea fundamentală de pietate, socotind că substanţa fiinţei noastre se găseşte în obîrşia istoriei. Adevărata istorie începe pentru el odată cu întemeietorii societăţii şi ai guvernării, ai datinilor şi orînduielilor.

Concepţia despre istorie a lui Confucius este „critică“, deoarece el face deosebire între ceea ce a fost bun şi ce a fost rău, selectează ceea ce merită să rămînă în amintire ca un model demn de urmat sau drept exemplu descurajant. El susţine că este necesar de repetat adevărul etern, dar nu de imitat trecutul. Calea spre adevăr constă în studierea trecutului, dar diferenţiind în cadrul lui adevărul de falsitate. „Pentru prima oară în istorie o mare filozofie ne face să realizăm cum ceea ce e cu adevărat nou – în coincidenţă cu tradiţia provenită din izvorul a ceea ce e etern valabil – ajunge să constituie substanţa fiinţării în lume –, este vorba de o formă de viaţă conservatoare, animată de o libertate receptivă“[1].

Confucius a descoperit omul, a înţeles particularităţile existenţei lui şi locul lui în lume. Categoria fundamentală a învăţăturii lui este „Jeni“, ce poate fi tradusă în limba română ca „început uman“, „milă“, „omenie“, „umanism“. „Jeni“ pune în lumină trăsătura specifică a omului, marcînd începutul uman din el, reprezentînd concomitent şi datoria umană. Este imposibil să afirmi ce reprezintă omul dacă nu vei răspunde în acelaşi timp la întrebarea: în ce constă menirea morală a omului?

Spunînd altfel, omul este aceea ce face el singur din sine. În opera lui Confucius există un enunţ care, la prima vedere, reprezintă o confuzie logică. „Numai cel ce posedă omenie («Jeni») poate să iubească oamenii şi poate să urască oamenii“. Desigur: a spune că „cel ce posedă omenie poate iubi oamenii“ înseamnă a cădea într-o tautologie, iar a spune că „cel ce posedă omenie... poate să urască oamenii“ înseamnă a comite o altă eroare logică, eroare care poate fi numită contradicţie a determinării. Însă, dacă luăm în consideraţie

[1] Jaspers K., *Oamenii de însemnătate crucială. Socrate. Buddha. Confucius. Iisus,* Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 91.

noţiunea polisemantică de „Jeni“, atunci expresia în cauză capătă un sens destul de profund. Ea arată că începutul omenesc în om îl face să poată iubi oamenii şi totodată să-i poată urî. Confucius a fost întrebat de multe ori ce este „Jeni“. Printre răspunsurile sale există şi o asemenea afirmaţie: „Aceasta înseamnă a iubi oamenii“. Hieroglifa chineză referitoare la acest fenomen constă din două semne, care reprezintă un om şi cifra doi. „Jeni“ îşi porneşte izvorul şi se realizează prin relaţiile omului cu alţi oameni. Anume aceste relaţii formează spaţiul propriu al existenţei umane. Relaţiile dintre oameni obţin un conţinut moral, devin semnificative, capătă un caracter armonios în măsura în care ele devin reciproce. La întrebarea discipolului său, dacă ar putea să se conducă de un singur cuvînt pe parcursul întregii vieţi, Confucius i-a răspuns: „Acest cuvînt este reciprocitatea, ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face“. Confucius a formulat astfel principiul care mai tîrziu, în tradiţia culturală europeană, a căpătat denumirea de regula de aur a moralităţii. Omenirea nu a inventat pînă în prezent ceva mai măreţ şi mai bun decît această regulă.

Etosul moral-politic al lui Confucius este compus din rituri („Li“) şi muzică. E vorba de modelarea, şi nu de stîrpirea, naturii individuale date. Etosul se realizează în raporturile dintre oameni şi în cadrul guvernării. El se vădeşte în figura umană individuală sub forma idealului „omului nobil“.

După Confucius, ordinea e conservată prin rituri („Li“, imperative ale conduitei). „Un popor nu poate fi condus decît prin rituri, şi nu prin ştiinţă“. Riturile creează spiritul de ansamblu şi sînt, la rîndul lor, însufleţite de acesta. Individul devine om abia prin virtuţile comunităţii. Aceste „Li“ înseamnă educarea permanentă a tuturor oamenilor. Ele sînt formele datorită cărora se creează, în toate sferele existenţei, o cuvenită stare de spirit, participarea cu adevărat la lucruri, încrederea, respectul. Ele îl călăuzesc pe om în virtutea unui fond general, care se dobîndeşte prin educaţie şi devine o a doua natură, aşa încît fondul acesta general e resimţit şi trăit ca aparţinînd propriei fiinţe, şi nu ca o constrîngere. Formele acestea îi conferă individului tărie, siguranţă şi libertate. Confucius a atras atenţia oamenilor asupra acestor „Li“ în ansamblul lor, el le-a studiat, le-a

cules, le-a formulat şi le-a ordonat – buna-cuviinţă cu care omul se mişcă, salută, se manifestă ca fire sociabilă, şi asta în diferite moduri, în funcţie de situaţie; modurile aducerii de jertfe, ale celebrărilor, ale sărbătoririlor; riturile căsătoriei, naşterii, morţii şi înmormîntării; regulile cîrmuirii; rînduielile muncii, războiului, ale programului zilnic, ale anotimpurilor, treptelor vieţii, ale familiei, ale tratării oaspeţilor; formele de viaţă ale Curţii, ale tagmei funcţionarilor.

Însă pentru Confucius, aceste „Li“ nu au cîtuşi de puţin un caracter absolut. „Omul se deşteaptă prin cîntece, se întăreşte prin „Li“, se desăvîrşeşte prin muzică“. Devine om cel „ce, biruindu-şi sinele, se încadrează în limitele acestor „Li“, ale legilor moralităţii“. Şi chiar dacă, de exemplu, tot dreptatea reprezintă problema principală, totuşi „omul nobil se lasă călăuzit, în exercitarea ei, de „Li“. Aceste „Li“ şi primordialitatea trebuie să fie în echilibru.

„Cel la care precumpăneşte conţinutul e necioplit, iar cel la care precumpăneşte forma, acela-i un copist (un filozof al spiritului)“. Necesitatea echilibrului dintre primordialitate şi „Li“ îl determină pe Confucius să accentueze cînd o latură, cînd cealaltă. „Pe cei care au croit un drum pe tărîmul acestor „Li“ şi al muzicii îi socotim a fi necioplţi; iar pe cei care aici au păşit pe drumul dinainte stabilit îi socotim oameni aleşi. De-ar fi să aleg, mai curînd îi urmez pe cei care primii au croit un drum“.

Confucius încă nu face diferenţieri între rituri, moralitate şi lege, subliniind rădăcina lor comună. La el nu găsim nici deosebirea dintre estetic-nonobligatoriu şi etic-obligatoriu, dintre frumos şi bine, dar este limpede că frumosul nu este frumos fără a fi bun, iar binele nu-i bun fără a fi frumos.

Confucius spunea că virtutea nu reprezintă nimic dacă nu se naşte din curtoazie, adică din inimă. Omul va avea un comportament natural şi agreabil, adică o purtare civilizată, numai respectînd nişte reguli care s-au impus şi s-au codificat de-a lungul timpului.

După Confucius, respectul faţă de părinţi şi stima faţă de fraţii mai mari reprezintă baza omeniei. Ar fi incorect de a califica respectul din partea fiilor ca fiind secund faţă de morală, căci prin el se concretizează morala. El este însuşi morala, examinată sub aspectul

interacţiunii dintre generaţii. Tatăl este, pentru fiu, instanţa ultimă şi totodată o instanţa morală absolută. Respectul fiului („Seao“) faţă de tatăl său şi grija simultană a tatălui pentru fiu reprezintă o relaţie morală primară ce nu se poate dezagrega. Nu există niciun principiu sau împrejurare, nu există absolut nimic ce ar putea să îndreptăţească denunţarea tatălui. Omenia există într-o legătură indisolubilă cu respectul din partea fiului. Ulterior, această dispoziţie a lui Confucius a obţinut o consolidare în jurisprudenţă. În sec. I î.Hr. au fost emise legi ce prescriau tăinuirea părinţilor, iar în codul medieval al legilor chineze, denunţurile tatălui, mamei, bunelului erau pedepsite cu moartea.

Putem remarca, în această ordine de idei, un anumit conservatism, dar el este orientat spre păstrarea continuităţii generaţiilor pentru care există numai o cale: dorinţa de efectuare a unor schimbări nu trebuie să atenteze la cultul strămoşilor. Schimbările sînt posibile şi dorite, dar ele trebuie să fie încuviinţate de părinţi. Confucius ne învaţă că noul trebuie să apară din trecut, că idealurile trebuie obţinute din trecutul ce a existat şi nu din viitorul posibil şi problematic. De aceea, putem conchide că respectul din partea fiului este piatra unghiulară a civilizaţiei chineze.

Principiul „Seao“ mai instaurează şi interacţiunea reciprocă în relaţiile dintre oamenii inegali după axa timpului: omagiul adus de fiu tatălui se întoarce la el prin stima din partea copiilor săi. Aceeaşi funcţie a nivelării relaţiilor dintre oameni în spaţiul social îl îndeplineşte conceptul corectării numelor („Cjen min“), exprimat în următoarea formulă a lui Confucius: „Principele trebuie să fie principe, funcţionarul – funcţionar, tatăl – tată, fiul – fiu“. Filozoful stabileşte două principii ale intervenţiei omului în realitatea istorică, exercitată în sensul acestei transformări a stării de ansamblu spre mai bine. *Mai întîi*: omul capabil trebuie să stea la locul potrivit. *În al doilea rînd*: relaţiile publice trebuie să fie de aşa natură, încît, în general, să existe posibilitatea de a interveni. În aceste principii regăsim ceva din ideile lui Platon: situaţia oamenilor nu se va îndrepta pînă cînd filozofii nu vor ajunge regi sau regii – filozofi. După Confucius, o guvernare justă trebuie să fie preocupată de trei lucruri: de asigurarea hranei, de o armată suficientă şi de păstrarea încrederii poporului în stăpînire. „Cînd stăpînitorii promovează bunele moravuri, poporul se va lăsa condus cu uşurinţă“.

Confucius vede binele, adevărul, frumosul conţinute în idealul omului nobil („Jun zi“). În el se află reunite ideea omului superior şi aceea a omului de rang înalt în ierarhia socială, nobleţea naşterii şi cea a fiinţei, purtarea de „gentleman“ şi starea de spirit a înţeleptului.

Omul nobil nu este un sfînt. Sfîntul se naşte astfel şi este ceea ce este, pe cînd nobleţea se poate atinge prin autoeducaţie, omul devenind nobil. Confucius descrie omul nobil cu diversele lui trăsături de caracter, moduri de gîndire şi gesturi. El e caracterizat în opoziţie cu omul vulgar. Omul nobil se pricepe la dreptate, cel vulgar – la profit; omul nobil e calm şi senin, cel vulgar – tot timpul încercat de spaime. Omul nobil e sociabil fără să manifeste faţă de nimeni o familiaritate trivială, cel vulgar se bate pe burtă cu toată lumea, fără însă să fie sociabil. Omul nobil e demn fără trufie, cel vulgar – trufaş fără demnitate. Omul nobil rămîne ferm şi în caz de nenorocire, cel vulgar, în schimb, se pierde cu firea. Omul nobil se cercetează pe sine, cel vulgar îi cercetează pe alţii. Omul nobil e atras în sus, cel vulgar – în jos. Omul nobil e independent, îndură deopotrivă necazurile îndelungi şi o îndelungată fericire, trăieşte fără spaime, îl mîhneşte propria sa neputinţă, dar nu şi faptul că ceilalţi nu-l cunosc. El face lucrurile după cum consideră că trebuie făcute şi nu cere nimic de la alţii şi nu nutreşte în el mînie. Omul nobil nu se mînie nici pe Cer, nici pe oameni. Omul nobil nu acceptă să intre în nicio rivalitate, decît să participe la o tragere cu arcul, de exemplu. Dar şi atunci cînd se întrece cu cineva, el tot rămîne un om nobil. Lui îi place să fie încet la vorbă şi iute la faptă. Evită ca vorbele să-i întreacă faptele. Urmează principiul: mai întîi să acţioneze şi abia apoi să-şi potrivească vorbele după cele făptuite. Omul nobil e plin de veneraţie în faţa voinţei Cerului şi în faţa oamenilor însemnaţi. Un aşa tip de om nu se pierde în lucruri depărtate, absente. Se situează într-un aici şi acum, în situaţia reală.

Omul nobil este o chintesenţă a tuturor calităţilor măreţe, este o personalitate ideală. Omul nobil, după Confucius, tinde să cunoască

„calea justă“ („Dao“), dă dovadă de omenie în toate, năzuiește să urmeze ritualul, este sincer și adevărat în cuvinte, cinstit și respectuos în acțiuni și învață permanent.

Pe parcursul acestor aproape două mii cinci sute de ani de cînd a trăit și a creat opera sa, ideile și valorile concepute de Confucius au fost zeificate. Într-adevăr, după cum remarcă K. Jaspers, „ne aflăm în fața unei ciudate evoluții în cursul căreia Confucius, acest bărbat care n-a vrut să fie nimic altceva decît un om și care știa că nu era nici măcar un sfînt, a ajuns, în cele din urmă, un zeu“[1]. Scopul lui era de a-i ajuta pe oameni să devină buni.

2. Ideile morale ale lui Buddha

Pînă în sec. al XX-lea, Buddha a fost, pesemne, gînditorul cu cea mai mare influență în istoria omenirii. Învățătura sa a înflorit pe tot cuprinsul subcontinentului indian timp de mai bine de 1500 de ani, și în tot acest răstimp, s-a transformat și diversificat cel puțin atît cît a făcut-o creștinismul în primii 1 500 de ani ai existenței sale în Europa.

Ce fapte avem la dispoziție pentru a relata viața unui om care a trăit acum 2 500 de ani? Cît privește viața lui Buddha, ne bazăm aproape exclusiv pe scrierile budiste păstrate în multe limbi orientale, care au avantajul de a fi foarte cuprinzătoare. Părțile cele mai vechi și care îl privesc cel mai direct pe Buddha, *Coșul Discursurilor* (*Suttapitaka*) și *Coșul Codicelui de Învățătură* (*Vinayapitaka*) ocupă, în diferite variante, cîteva rafturi de bibliotecă.

Existența reală a lui Buddha trebuie extrasă pe cale critică, prin eliminarea a ceea ce ține, în mod vădit, de legendă, precum și a ceea ce s-a dovedit că aparține unor perioade mai tîrzii. Premisa unei imagini corecte despre Buddha este să te lași pătruns de fondul perceptibil median a tot ceea ce, în textele existente, poate fi pus pe seama lui Buddha – ce-i drept, nicăieri în mod sigur, dar în esență, totuși convingător.

[1] *Idem*, p. 131.

Buddha (cca 560-480 î.Hr.) provine dintr-o familie nobilă a clanului Sakya, unul din numeroasele neamuri răspîndute de-a lungul limitei de nord a bazinului gangetic, la periferia Indiei de Nord, aflată atunci în plină dezvoltare. La nașterea lui Buddha, aceste popoare erau încă mai mult sau mai puțin independente și aveau sisteme de guvernare întrucîtva asemănătoare. Erau conduse de oligarhii, de sfaturi ale bătrînilor sau de o combinație a lor, putînd fi numite, așadar, republici tribale. Familia lui Buddha împreună cu alte familii conduceau, la Kapilavastu, un mic stat în apropiere de puternicul imperiu Kosala. Copilul, apoi adolescentul Gautama (numele de clan al lui Buddha) a trăit fericirea unei existențe pămîntești îmbelșugate, așa cum o ducea această nobilime. Din căsătoria timpurie a lui Gautama provine fiul său Rahula.

La 29 de ani, cînd a devenit conștient de starea fundamentală a ființării în lume, el renunță la fericirea familială și la plăcerile vieții din mediul său. Există chiar un motiv precis al renunțării: „Viața în mijlocul familiei mi-a apărut îngustă și nedemnă, în vreme ce viața petrecută fără adăpost e neîngrădită; e anevoie să duci o viață spirituală desăvîrșită și pură în toate privințele și să rămîi în același timp în înghesuiala căminului“. În sufletul lui Gautama (viitorul Buddha) are loc o schimbare majoră: „De vreme ce sînt supus nașterii, îmbătrînirii, morții, întristării și întinării, de ce alerg după ceea ce este, asemeni mie, supus lor? Ce-ar fi dacă, fiindu-le supus, privindu-le ca pe o primejdie, aș aspira către ceea ce nu se naște, nu îmbătrînește, nu e supus bolii, morții și întristării, către suprema curmare a robiei, ce nu cunoaște întinare, către contenirea tuturor acestor suferințe?“

Ca urmare, a luat hotărîrea de a părăsi casa, ținutul natal, familia, renunțând la fericire, spre a-și găsi mîntuirea prin asceză. Următorii 6-7 ani au devenit pentru Buddha ani ai unei ascetism sever. El a plecat din țara natală, cu toate că părinții săi s-au opus acestei decizii, vărsînd lacrimi amare și căinîndu-se. Guatama însă a rămas neînduplecat, și-a tăiat părul și barba și s-a îmbrăcat în straie galbene de călugăr.

Fiind inițiat de învățători în exercițiile ascezei, în yoga, el s-a supus mortificării vreme de mulți ani, trăind în pădure, evitînd orice

întîlnire cu oamenii. Și așa a dus o viață plină de lipsuri și experiențe cumplite asupra propriului corp, în așteptarea clipei cunoașterii, „cu limba strivită de cerul gurii", „reținîndu-și, ținîndu-și, chinuindu-se să-și fixeze" gîndurile cu forța. Dar toate aceste tentative au fost în zadar. Înfrînările trupului n-au dus la iluminare. Dimpotrivă, Gautama a înțeles că, în asceză, adevărul rămîne ascuns, că este inutil a te supune constrîngerii vide.

Și atunci a săvîrșit ceva teribil din punctul de vedere al acestei credințe indiene: și-a pregătit o masă îmbelșugată spre a-și redobîndi forțele. În urma acestei isprăvi Gautama este renegat și rămîne singur, dar continuă să practice meditația renunțînd la asceză.

Într-o noapte, sînd se afla sub un smochin, în timpul meditației i-a venit iluminarea. Această irumpere a făcut ca privirii sale spirituale să i se dezvăluie subit și plenar, cu limpezime, corelația universală: ceea ce este, de ce este, felul în care intercaționează ființele în oarba lor sete de viață, rătăcind pe cărările sufletului și nimerind în noile renașteri ale nesfîrșitei metempsihoze –, ce este suferința, de unde vine și cum poate fi suprimată.

Această cunoaștere e formulată ca o învățătură: nu e potrivită nici viața petrecută în plăcerile și desfătările lumii, nici cea dusă într-o asceză în care omul se chinuie pe sine însuși, căci prima e lipsită de noblețe, cealaltă e plină de suferințe, și niciuna nu duce la țintă.

Calea descoperită de Buddha se află la mijloc, ea este Cărarea mîntuirii. Aceasta pornește de la credința că orice ființare în lume înseamnă suferință și că esențială este eliberarea de suferință. Calea aceasta, rezultată din hotărîrea omului de a trăi o viață dreaptă în vorbă și în faptă, duce la adîncirea în treptele meditației, și pe baza acesteia, la cunoașterea a ceea ce l-a tulburat pe om încă din faza credinței de la începutul drumului: a adevărului despre suferință. Astfel, calea parcursă e luminată de cunoaștere abia la sfîrșit, cînd cercul s-a închis și a fost atinsă desăvîrșirea.

Cunoașterea căii spre mîntuire e pasul prin care se iese din sfera nesfîrșitei deveniri și dispariții pentru a intra în veșnicie, se iese din ființarea în lume spre a ajunge la *nirvana*.

Gautama, devenit deja Buddha (Iluminatul), a șezut 7 zile sub smochin, cu picioarele încrucișate sub el, simțind bucuria mîntuirii.

După ce a ajuns, prin iluminare, la certitudinea eliberării sale, a vrut să păstreze tăcerea. El era convins că cunoașterea la care a ajuns îi este străină lumii, care își are mersul său. Însă Buddha nu se poate menține în solitudinea unei eliberări dobîndite pentru sine însuși, fiind cuprins de milă față de tot ce este viu. De aceea se hotărăște să-și propovăduiască învățătura, dar fără a-și face mari speranțe.

Mai tîrziu, cînd predicile lui au obținut un succes suficient de mare, el a prezis că învățătura cea adevărată nu se va putea păstra îndelung. Cu toate acestea, el pășește mai departe pe calea propovăduirii, căutînd să le ofere oamenilor ajutor: „În lumea căzută-n întunecime vreau să fac să răsune toba cea fără de moarte".

Buddha va mai trăi mai bine de patru decenii, colindînd din loc în loc, făcîndu-și cunoscută învățătura în vastele ținuturi ale părții răsăritene a Indiei de Nord. Din punct de vedere spiritual, de acum încolo, el nu mai trăiește experiențe noi. Conținutul predicilor lui Buddha se bazează pe învățătura sa încheiată, varierea ei se produce pe un fond ce rămîne neschimbător.

Influența istorică decisivă exercitată de Buddha s-a dovedit a fi întemeierea unor forme stabile de comunități monahale. Discipolii și mărturisitorii își părăsiseră cu toții ținutul natal, îndeletnicirile și familia și colindau prin lume, ducîndu-și viața în sărăcie și castitate, înveșmîntați cu straiele galbene de călugări, putînd fi recunoscuți și după tunsură. Ei au atins stadiul cunoașterii eliberatoare și nu-și mai doreau nimic în această lume. Trăiau din cerșit, oamenii le puneau cîte ceva de-ale gurii într-un vas pe care-l purtau în mînă, atunci cînd treceau prin sate.

Moartea lui Buddha și perioada imediat premergătoare ei s-au păstrat în amintirea oamenilor. Anul morții sale, în jurul lui 480 î.Hr., e socotit a fi o dată certă. Ultimele lui cuvinte au fost: „Vremelnică-i orice alcătuire; străduiți-vă fără-ncetare". Suind apoi de la o treaptă a contemplării la alta, Buddha a intrat în nirvana.

Învățătura lui Buddha semnifică eliberarea omului prin dobîndirea înțelegerii lucrurilor. Cunoașterea în sine reprezintă mîn-

tuirea. Însă originea şi metoda acestei ştiinţe mîntuitoare nu corespund deloc cu noţiunea de ştiinţă familiară nouă. Aceasta nu e demonstrată prin procese de gîndire logice şi prin observare empirică, ci se raportează la experienţa dobîndită prin transformările stării de conştiinţă şi pe treptele de meditaţie. Numai prin adîncirea în meditaţie Buddha a izbutit să găsească învăţătura pe care ulterior a împărtăşit-o celorlalţi. Starea de meditaţie implică comunicarea lui Buddha cu fiinţe şi lumi de origine transcendentală şi, aflîndu-se în astfel de stări, el privea lucrurile „cu ochiul divin, clarvăzător, transcendental".

Această cale a mîntuirii se numeşte Cărarea nobilă cu opt braţe: credinţă dreaptă, decizie dreaptă, vorbă dreaptă, faptă dreaptă, viaţă dreaptă, năzuinţă dreaptă, amintire dreaptă, adîncire dreaptă. Într-un alt context, calea aceasta e descrisă într-o formă mai clară şi totodată mai cuprinzătoare: treapta premergătoare şi premisa constituie concepţia corectă în ce priveşte credinţa, ştiinţa încă obscură despre existenţa suferinţei şi despre posibilitatea suprimării ei. Credinţa aceasta se transformă, abia la capătul Cărării, în cunoaştere, devenind o înţelegere luminoasă a apariţiei şi suprimării suferinţei în corelaţie cu fiinţarea în ansamblu. La temelia acestei credinţe stă Cărarea cu 4 braţe: atitudinea corectă în gîndire, vorbe şi fapte; adîncirea corectă prin escaladarea treptelor de meditaţie; cunoaşterea; eliberarea. Eliberarea se obţine prin cunoaştere, cunoaşterea – prin meditaţie, meditaţia e înlesnită prin ducerea unei vieţi drepte.

Perspectiva lui Buddha asupra fiinţării în lume este exprimată în afirmaţia: „Acesta-i adevărul despre suferinţă: naşterea e suferinţă, bătrîneţea e suferinţă, boala e suferinţă, a fi legat de cei neiubiţi e suferinţă, a fi despărţit de cei iubiţi e suferinţă, a nu dobîndi ce-ţi doreşti e suferinţă". Acesta-i adevărul despre apariţia suferinţei: setea e cea care duce la renaştere, dimpreună cu plăcerea şi dorinţa, setea de plăceri, setea de devenire, setea de vremelnicie.

Acesta-i adevărul despre suprimarea suferinţei: a suprima această sete prin nimicirea deplină a dorinţei, a o lăsa să se îndepărteze, a se lepăda, a se desprinde de ea, a nu-i oferi adăpost. Acesta-i adevărul despre calea suprimării suferinţei: este Cărarea nobilă cu opt braţe (despre ele am vorbit anterior).

Acest adevăr cuprinde reţeta, leacul şi este prezentat în trei componente: „moralitatea sau virtutea, meditaţia şi înţelepciunea. Moralitatea constă dintr-un mod de viaţă liniştit, închinat adevărului, integru şi profund disciplinat, astfel încît să nu fie dăunător nici pentru sine însuşi, nici pentru alţii... Meditaţia... este asociată cu moralitatea: încercarea de a-şi înfrîna simţurile de la ceea ce e imoral şi de a crea stări mentale prielnice, fireşti şi utile activităţii... Cealaltă faţetă este o nouă atitudine, o nouă deprindere a cugetului, născută din stăpînirea de sine pe care o dă meditaţia. Omul se poate ţine acum departe de experienţă, îi poate vedea primejdiile şi se poate îndepărta de ea. Poate observa, fără însă a le căuta, chiar şi plăcerile şi aspiraţiile de o clipă cum licăresc înaintea ochilor minţii"[1].

Acestea sînt cele 4 adevăruri nobile, care devin un program normativ fundamentat din punct de vedere psihologic, ce cuprind cele 8 braţe ale înălţării spirituale. Să ne referim succint la fiecare din aceste 8 braţe. Credinţa dreaptă reprezintă însuşirea celor patru adevăruri cardinale ale lui Buddha. Decizia dreaptă reprezintă adoptarea acestor adevăruri ca program individual al vieţii şi renunţarea la ataşarea faţă de lume. Vorba dreaptă înseamnă renunţarea la minciuni, blocarea cuvintelor, expresiilor verbale ce nu se referă la scopul moral menţionat mai sus, care constă în renunţarea la lume. Fapta dreaptă reprezintă nonviolenţă şi nepricinuirea vreunui rău vietăţilor lumii. Viaţa dreaptă constă în desfăşurarea faptelor adevărate într-o linie de conduită. Năzuinţa dreaptă constă în starea permanentă de veghe şi vigilenţă, pentru că gîndurile proaste au proprietatea de a se întoarce. Amintirea dreaptă constă în faptul de a ţine minte permanent că totul este trecător. Adîncirea dreaptă trece prin 4 stadii ce sînt destul de greu de descris: extazul provocat de izolare şi care se manifestă printr-o atitudine contemplativă asupra lumii; bucuria liniştii interioare ce este provocată de eliberarea de interesul contemplativ; eliberarea de bucuria liniştii interioare le-

[1] Carrithers M., *Buddha,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 100-102.

gată de conștientizarea eliberării de toate senzațiile corporalității și trăirilor spirituale; imperturbabilitatea perfectă, constînd din indiferență față de eliberare și de conceperea ei.

Cauza ultimă a stării deplorabile ce există în lume, după cum consideră Buddha, constă în aceea că oamenii, ca orice ființă, se află într-o stare de orbire, de neștiință, sînt înșelați de lucrurile de care se agață, de ceea ce nu este niciodată, ci se află mereu într-un du-te-vino absolut vremelnic, în neîncetată devenire. De aceea nu există decît o singură eliberare: suprimarea neștiinței prin cunoaștere. Cunoașterea nu trebuie să facă doar o schimbare a detaliilor, pe ici-colo, căci numai starea fundamentală a contemplării, cu perspectiva asupra întregului, poate să producă, odată cu transformarea ei, și mîntuirea. Mîntuirea aceasta constă în eliberarea omului de felul său de a se agață de lucruri, în desprinderea sa de tot ceea ce-și dorește în deșert, spre a putea dobîndi astfel înțelegerea asupra stării, a originii, și a anihilării întregii ființări în lume. Neștiința în sine, orbirea, înlănțuirea în vremelnicie, cramponarea de aceasta reprezintă originea, iar cunoașterea desăvîrșită – anihilarea acestei ființări în lume.

Buddha a fost preocupat de toate formele de viață. Într-un sens etic mai profund, concepția budistă despre societate includea toate ființele vii, nu doar oamenii, ci și animalele și creaturile inferioare. Spre deosebire de sistemele etice occidentale, cultivarea virtuților morale și sociale vizează comportamentul față de toate ființele vii.

În opinia lui Buddha, monarhul universal este obligat să conducă în mod corect și imparțial. Concepția corectitudinii avea trei dimensiuni: imparțialitatea, răsplata dreaptă și buna-credință. Deși imparțialitatea și corectitudinea trebuie să reprezinte trăsăturile definitorii ale oricărui monarh, maniera de guvernare trebuie să fie în spiritul toleranței.

În învățătura lui Buddha există noțiunea de „Metta", tradusă în românește ca „iubire, lipsa dispreţului". Ea reprezintă o stare pe care o atinge omul atunci cînd învinge dușmănia și atașarea senzuală față de lume și care se materializează într-o atitudine binevoitoare și similară față de toate ființele vii.

De pe această poziție a purității morale absolute, ce coincide cu eternitatea, atitudinea față de lume poate fi numai negativă. De aceea, toate imperativele eticii lui Buddha sînt prohibitive, iar în totalitatea lor, ele reprezintă un anumit sistem al renunțării la lume.

Codul moral al adepților lui Buddha constă din cinci interdicții: budistul laic nu trebuie să ucidă, să fure, trebuie să trăiască neprihănit, să nu spună minciuni și să nu consume băuturi alcoolice.

Pe lîngă cele enumerate mai sus, călugărul trebuie să se rețină de la cîntare, dansuri, muzică, bijuterii, lux, aur și argint, de la mîncare în orele nepotrivite. Învățătura lui Buddha este îndreptată spre a pune capăt discordiei dintre oameni prin autoperfecționarea lăuntrică a personalității.

Deoarece Buddha restrînge potențialul pozitiv al omului la un singur aspect, acela de a obține mîntuirea prin nonposesie, nonfixare, nonrezistență, rezultă că devine lipsită de sens orice tentativă de a construi în lume, a configura lumea, după cum lipsită de sens va fi și o viață împlinită în istoricitatea ei, îmbogățirea prin pătrunderea în fenomenal, la fel ca și dorința de cunoaștere științifică ce se extinde nelimitat, ori istoricitatea iubirii singulare, ori responsabilitatea adîncirii în istorie.

3. Concepțiile etice ale lui Moise

Istoria poporului evreu este cea mai lungă și, în același timp, cea mai frămîntată. Ea se desfășoară de-a lungul a treizeci și cinci de secole. Însemnătatea poporului evreu pentru istoria omenirii este determinată de două cauze: prima o constituie faptul că el reprezintă monoteismul; a doua, că el a dat naștere creștinismului.

Ideea monoteistă trebuia să aibă ca urmare unificarea omenirii sub un singur Dumnezeu și sub aceeași lege. Moise a fost, fără îndoială, fondatorul monoteismului. Ascuns pînă atunci sub triplul văl al misterelor, a ieșit din adîncul templului ca să intre în circuitul istoriei. Moise a îndrăznit să facă din cel mai înalt principiu al inițierii singura dogmă a unei religii naționale și a avut prudența de a nu-i revela urmările decît unui mic număr de inițiați, impunînd-o

maselor nepregătite prin teama față de Dumnezeul Unic. Prin aceasta, profetul de pe muntele Sinai a avut, cu siguranţă, vederi largi, care depășeau cu mult destinele propriului său popor. Religia unică a omenirii – iată adevărata misiune a Israelului, pe care puţini evrei au înţeles-o, în afară de marii profeţi. Însă împlinirea acestei misiuni presupunea jertfa poporului care o reprezenta. Naţiunea evreiască a fost împrăștiată, nimicită.

Însă ideea lui Moise și a profeţilor a trăit și a crescut. Dezvoltată, transfigurată prin creștinism, reluată de islam, deși într-un grad inferior, ea trebuia să se impună Occidentului barbar, să se reflecte chiar și asupra Asiei. De aici înainte, omenirea se va răzvrăti în zadar, va lupta împotriva propriului său spirit în tresăriri convulsive, conștiinţa se va învârti mereu în jurul acestei idei centrale ca o planetă în jurul soarelui care o organizează. Iată în ce constă opera formidabilă a lui Moise. Pentru îndeplinirea acestei predestinări, Moise a găsit o unealtă gata, pregătită în triburile evreilor, mai ales printre acelea care, stabilindu-se în Egipt, în valea Goshen, trăiau în robie.

Moise s-a născut în a doua jumătate a mileniului doi î.Hr., la răscrucea sec. XIV-XIII î.Hr. Misiunea primordială a lui Moise, în a cărei limite se desfășoară activitatea lui religioasă și moral-legislativă, era de a-i scăpa și scoate pe evrei din sclavia egipteană.

Moise s-a născut în acea perioadă când evreii sufereau o asuprire cumplită din partea egiptenilor, atunci când faraonul Ramses al II-lea a poruncit să fie omorîţi toţi băieţeii nou-născuţi ai evreilor. Mama lui a reușit să-l ascundă și după trei luni, l-a lăsat în stufăriile de pe malul Nilului. Micuţul a fost găsit de fiica faraonului, care i-a dat și numele de Moise, ceea ce însemna „cel Mîntuit“. Moise a crescut pe lîngă curtea faraonului. Fiind deja matur, într-o bună zi, a devenit martorul unei bătăi crude a unui rob-evreu de către un supraveghetor. Fiind adînc indignat de această batjocorire, Moise l-a ucis pe egiptean și l-a îngropat în nisip. Ascunzîndu-se de mînia faraonului, Moise a fugit spre nord-est, unde a găsit adăpost și soţie, în casa preotului Ietro.

Într-o bună zi, Moise păștea turma socrului său Ietro și a mînat-o pînă dincolo de pustiu, ajungînd la munte, la Horeb. Atunci îngerul Domnului i s-a arătat într-o pară de foc, ce ieșea dintr-un rug care ardea cu flacără, dar nu se mistuia deloc. Moise a încercat să vadă această arătare minunată și să afle pentru ce nu se mistuie rugul. Domnul a văzut că el se apropie să vadă și Dumnezeu l-a chemat din mijlocul rugului și a zis: „Moise! Moise!“ Și el a răspuns: „Iată-mă“. Dumnezeu a zis: „Nu te apropia aici. Ci scoate-ţi încălţămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pămînt sfînt!“ Și Moise și-a acoperit fața, căci se temea să privească pe Dumnezeu. Zis-a Dumnezeu către Moise: „Am văzut necazul poporului Meu în Egipt și strigarea lui de sub apăsători am auzit și durerea lui o știu“[1]. Dumnezeu și-a arătat hotărîrea: „M-am pogorît dar să-l izbăvesc din mîna Egiptenilor, să-l scot din ţara aceasta și să-l duc într-un pămînt roditor și larg, în ţara unde curge miere și lapte, în ţinutul Canaaneilor, al Heteilor, al Ghergheseilor, al Heveilor și al Iebuseilor[2]. Dumnezeu l-a împuternicit cu această misiune pe Moise, spunîndu-i: „Vino dar să te trimit la Faraon, regele Egiptului, ca să scoţi pe fiii lui Israel, poporul Meu, din ţara Egiptului“[3]. Prima reacţie a lui Moise a fost gîndul că el nu este gata și nu este demn de această misiune. „Du-te, spuse Dumnezeu, căci Eu voi fi cu tine“. La întrebarea lui, cu ce nume să-l numească, Dumnezeu i-a răspuns „Eu sînt Cel ce sînt“ și a mai adăugat: „Așa să spui părinţilor noștri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov m-a trimis la voi. Acesta este Numele Meu pe veci, aceasta este pomenirea Mea din neam în neam“[4]. Dumnezeu a promis ca prin pedeapsă să-l silească pe faraon să îndeplinească voinţa sa, dar Moise continua să șovăie: „Iată că n-au să mă creadă, nici n-au să asculte de glasul meu. Ci vor zice: «nu ţi s-a arătat Domnul»“. Atunci Dumnezeu l-a învăţat pe Moise trei minuni, ce trebuiau să devină un semn al alegerii lui. După porunca lui Dumnezeu, Moise preface toiagul într-un șarpe,

[1] *Ieșirea*, 3:7.
[2] *Idem*, 3:8.
[3] *Idem*, 3:10.
[4] *Idem*, 3:15.

mîna ce se umple de lepră albă ca zăpada devine sănătoasă, apa luată din rîu o preschimbă în sînge. Atunci Moise găsește noi îndoieli, că el nu este un om abil la vorbă, ci grăiește cu anevoie și este gîngav. Dumnezeu i-a răspuns: „Eu voi deschide gura ta și te voi învăța ce să grăiești“[1], iar poporului îi va vorbi, în locul lui Moise, fratele său, Aaron, care era înzestrat cu capacități oratorice. Atunci Moise a trebuit să se supună.

Omul căruia i-a fost atribuit rolul de conducător și învățător al poporului era într-o dilemă morală, deoarece tot timpul se confruntă cu întrebarea: „Este el oare demn de acest rol?“ Pentru că sfîntul ce se consideră sfînt sfînt nu este. Dumnezeu îl scapă pe Moise de această ambiguitate prin faptul că își asumă responsabilitatea pentru această misiune măreață. Îndoiala lui Moise referitoare la drepturile și la capacitățile sale de a fi un conducător al poporului ne vorbesc în mod elocvent de calitățile sale morale înalte.

Moise s-a întors înapoi în Egipt, împreună cu soția și copiii. În drum, el este întîlnit de Aaron, trimisul lui Dumnezeu. Împreună, ei au anunțat israeliților voința lui Dumnezeu și poporul a acceptat-o. Apoi ei au plecat la faraon și l-au rugat să lase poporul israelit să plece timp de trei zile în pustiu, să sărbătorească și să aducă jertfe lui Iahve. Faraonul a respins această rugăminte și a întețit asuprirea evreilor. Atunci Dumnezeu i-a pedepsit pe egipteni cu cele mai mari flageluri: a otrăvit apele Nilului; a adus broaște pe tot întinsul țării; țărîna pămîntului a prefăcut-o în țînțari; a trimis o mulțime de tăuni ce au pustiit țara; a provocat o ciumă înfiorătoare asupra animalelor egiptenilor; a provocat oamenilor și animalelor din toată țara Egiptului răni și bășici usturătoare; a nimicit cu grindină, toată iarba și toți copacii de pe cîmp; a trimis pe întreg întinsul Egiptului lăcuste care au devorat totul; a lăsat întuneric peste toată țara Egiptului timp de trei zile; și în sfîrșit, toți întîii-născuți în pămîntul Egiptului, de la întîiul-născut al lui Faraon, care urma să-i ocupe tronul, pînă la întîiul-născut al roabei de la rîșniță și pînă la întîiul-născut al dobitoacelor, au început să moară. Acestea au fost cele zece

[1] *Idem*, 4:12.

plăgi ale egiptenilor, care s-au abătut numai și numai asupra lor, iar evreii rămîneau neatinși. Cînd a început să se realizeze plaga a zecea, faraonul a cedat, permițîndu-le evreilor să plece să slujească Domnului. Dumnezeu îi călăuzea indicînd calea, luminîndu-le ca să poată merge: ziua – în stîlp de nor, iar noaptea – în stîlp de foc. Între timp, faraonul și-a dat seama că evreii au plecat nu pentru a săvîrși un ritual, după cum spuneau Moise și Aaron, ci pentru totdeauna. Atunci faraonul a luat șase sute de care de luptă și toată călărimea Egiptului și a început urmărirea evreilor.

Ostașii faraonului i-au ajuns pe israeliți pe malul Mării Roșii. Pieirea evreilor părea inevitabilă și ei au început a-l învinui pe Moise că i-a scos din sclavie ca să moară în pustiu. Atunci Moise, urmînd porunca lui Dumnezeu, a împărțit cu toiagul fermecat apele și a transformat marea în uscat. Dimineața egiptenii s-au lovit de o barieră care a fost creată de Moise. El a transformat, cu toiagul fermecat, uscatul în mare, aceasta înghițindu-i pe urmăritori. Astfel a fost găsită soluția într-o situație fără ieșire, ceea ce confirma atotputernicia lui Dumnezeu și necesitatea credinței în El.

După trei luni de la plecarea din Egipt, israeliții au ajuns la poalele muntelui sfînt, în pustiul Sinai. Moise s-a ridicat pe munte și acolo Dumnezeu i-a spus că, dacă fiii lui Israel Îl vor asculta și vor respecta uniunea cu El, vor deveni un popor sfînt pentru Dumnezeu, mai aproape decît alte popoare și peste trei zile, El se va coborî peste munte într-un nor, ca israeliții să aibă încredere în Moise pentru totdeauna. S-a întîmplat întocmai. Muntele Sinai era învăluit în fum, pentru că Domnul se coborîse pe el în mijlocul focului, iar muntele se cutremura cu putere. Moise s-a urcat iarăși pe muntele Sinai, unde Dumnezeu i-a poruncit: „Pogoară-te și oprește poporul, ca să nu năvălească spre Domnul, să vadă slava Lui, că vor cădea mulți dintre ei“[1]. Dumnezeu a transmis israeliților, prin Moise, cele 10 porunci (*Decalogul*) și un șir de cerințe cu caracter juridic, moral, religios și de ritual. Atunci tot poporul a răspuns într-un glas: „Toate cuvintele pe

[1] *Idem,* 19:21.

care le-a grăit Domnul le vom face și le vom asculta“[1]. În felul acesta, a fost încheiat un contract între Dumnezeu și copiii lui Israel.

După aceea Dumnezeu l-a chemat la sine pe Moise pentru a-i transmite niște table de piatră cu legile și poruncile sale. Moise s-a urcat pe munte și a rămas acolo patruzeci de zile și nopți. Poporul rămas la poalele muntelui a început să sufere din cauza lipsei îndelungate a lui Moise. Israeliții au hotărît să-și creeze alți dumnezei ca să nu rămînă fără protecție. Ei au strîns toți cerceii de aur din urechi și Aaron i-a prelucrat și a turnat din aurul obținut un viței care l-a înlocuit pe Dumnezeu. Ei spuneau că vițelul de aur i-a scos din Egipt. Domnul s-a indignat și a vrut să distrugă și să mistuie acest popor desfrînat. Însă Moise s-a rugat Domnului pentru poporul său și Dumnezeu s-a dezis de răul pe care amenințase că-l va face poporului său.

Moise s-a coborît de pe munte cu cele două table ale mărturiei în mînă, care erau lucrarea lui Dumnezeu. Ajuns în tabără, el vede dansurile poporului său în fața idolului. Mînia fierbea în Moise ca un foc mistuitor. El a aruncat tablele din mînă și le-a sfărîmat de piciorul muntelui, a luat vițelul și l-a ars pe foc, l-a prefăcut în cenușă, a presărat cenușa pe fața apei și a dat-o copiilor lui Israel s-o bea. După aceea, a poruncit reprezentanților neamului lui Levi, la care aparținea și el, să-și încingă sabia și să ucidă pe cei ce nu se supun. A doua zi Moise a declarat poporului: „Ați făcut păcat mare; mă voi sui acum la Domnul să văd nu cumva voi șterge păcatul vostru“[2]. Moise, după indicațiile Domnului, a pregătit două table de piatră noi cu porunci, asemănătoare cu cele precedente, pe care au fost scrise cele zece porunci – *Decalogul*, care a devenit un cod etico-juridic ce nu își pierde însemnătatea nici astăzi.

Moise, după indicația Domnului, a trimis un mic grup – cîte un om de la fiecare neam – în țara Canaanului, pentru a vedea ce fel de pămînt este – roditor sau nu, ce fel de popor trăiește acolo și dacă este puternic sau slab. Patruzeci de zile au examinat ei acest pămînt

[1] *Idem,* 24:3.
[2] *Idem,* 32:30.

și s-au întors impresionați de fertilitatea și de așezarea lui. Totodată, ei au constatat că acolo locuiește un popor foarte puternic și viguros, pe care evreii nu pot să-l învingă. Israeliții au fost cuprinși de panică și au devenit sceptici vizavi de succesul exodului din Egipt, gîndindu-se la întoarcerea înapoi. Dumnezeu a fost din nou cuprins de mînie asupra acestui popor care nu putea pînă la urmă să creadă în El, în ciuda tuturor semnelor. El voia să trimită asupra lui boli și să întemeieze, în locul neamului lui Israel, un nou neam – al lui Moise. Atunci Moise s-a rugat Domnului, spunîndu-i: „Stăpîne Doamne, Împărate, Dumnezeule, nu pierde pe poporul Tău și moștenirea Ta, pe care l-ai izbăvit cu mărirea puterii Tale și pe care l-ai scos din Egipt cu mînă tare și cu brațul Tău cel înalt“[1]. Iahve dă dovadă deopotrivă de milă și echitate: el îi iartă pe evrei la rugăminţile lui Moise, dar îi condamnă la rătăcire prin pustiu timp de 40 de ani – cîte un an pentru fiecare zi petrecută de reprezentanții triburilor în țara Canaanului, pînă nu vor muri toți acei ce împliniseră douăzeci de ani și mai bine. În timpul acestor pribegiri nesfîrșite prin pustiu, Moise călăuzește poporul său, povățuindu-l și apărîndu-l, înăbușind mînia și murmurul, făcînd echitate și consolidînd în el convingerea că este alesul lui Dumnezeu, deprinzîndu-l cu disciplina morală, juridică și rituală.

După ce Moise și-a condus poporul pînă la intrarea în Canaan, el a simțit că opera sa era împlinită. Fundamentul – Cultul Dumnezeului Unic – era întemeiat pe pămînt, numele lui Levi strălucea cu litere de foc în conștiința Israelului, veacurile își vor putea rostogoli valurile peste sufletele schimbătoare ale omenirii, ele însă nu vor mai putea șterge numele Celui Veșnic. Însă lui Moise nu i-a fost dat să calce pe pămîntul făgăduinței, aceasta fiind o pedeapsă pentru păcatele copiilor lui Israel și pentru îndoiala de care a dat el dovadă cîndva. Dumnezeu i-a dat voie lui Moise, înainte de moarte, să arunce o privire asupra pămîntului făgăduinței de pe muntele situat vizavi de Ierihon. Moise, robul lui Dumnezeu, a murit la 120 de ani în țara Moabului, după porunca Domnului. „Și a fost îngropat în

[1] *Deuteronomul,* 9:26.

vale, în pămîntul Moabului, în faţa Bet-Peorului, dar nimeni nu ştie mormîntul lui nici pînă în ziua de astăzi“[1].

Moise reprezintă ceva mai mult decît un conducător înţelept al poporului său, el este părintele spiritual al naţiunii. El a trebuit să desfăşoare, în acelaşi timp, şi geniul unui profet, şi al unui om de arme, şi al unui organizator social. El a avut de luptat cu oboselile, calomniile, conspiraţiile. În această luptă, Moise e cuprins cînd de revoltă, cînd de milă, de duioşie părintească sau de mînie aprigă, cînd poporul s-a răzvrătit sub aspra constrîngere a spiritului său, dar totuşi s-a supus lui. Pentru ca triburile să se transforme în popor şi ca să se ridice din starea naturală pînă la existenţa istorică, a fost necesar ca ele să se unească spiritual. Rudenia de sînge trebuia să evolueze în relaţii ce erau cimentate de o credinţă unică, de idealurile echităţii. Dacă, în sens etnic, evreii provin de la Iacov (Israel), atunci în sens istoric, ei provin de la Moise, care a elaborat un cod detaliat al regulilor ce reglementează toate sferele vieţii poporului – începînd cu pietatea şi terminînd cu igiena individuală. Baza acestui cod o reprezintă cele zece porunci care conţin cele mai generale principii de comportare religioase, morale şi juridice. Anume datorită lor, figura lui Moise a obţinut o însemnătate ce depăşeşte cu mult cadrul culturii iudaico-evreieşti şi a devenit unul dintre îndrumătorii umanităţii.

Din cele zece porunci, primele patru stipulează obligaţiile omului faţă de Dumnezeu, înterzicînd pe rînd: politeismul, idolatria, apostazia şi încălcarea reglementărilor privind cultul („ziua odihnei“). Primele trei porunci prescriu de a-l omagia numai pe Iahve, interzic crearea şi cinstirea altor dumnezei şi prescriu, în mod obligatoriu, să se închine şi să slujească numai lui: „Că Domnul Dumnezeul vostru este Dumnezeul dumnezeilor şi Stăpînul stăpînilor; Dumnezeu mare şi puternic şi minunat, Care nu caută la faţă, nici nu ia mită; Care face dreptate orfanului şi văduvei şi iubeşte pe pribeag şi-i dă pîine şi hrană“[2].

[1] *Idem,* 34:6.
[2] *Idem,* 10: 17-18.

Avertizînd alte popoare pentru practicarea politeismului, Moise observă că ele sacrifică dumnezeilor lor propriii fii şi fiice, îşi fac tăieturi, mănîncă orice mîrşăvie, că ei se ocupă cu vrăjitoria, fac farmece, cheamă sufletele etc. Anume împotriva acestei barbarii se ridică Iahve, care este puternic şi echitabil, dovedind aceste calităţi prin faptul că i-a scos pe evrei din robia egipteană. Următoarea poruncă: „Adă-ţi aminte de ziua odihnei, ca să o sfinţeşti“[1] este deosebit de importantă din punctul de vedere al legăturii dintre Dumnezeu şi popor. În ea atitudinea către Dumnezeu şi atitudinea faţă de cei apropiaţi este una şi aceeaşi. Sîmbătă este ziua ce trebuie dedicată Domnului şi, în acelaşi timp, este ziua cînd, în limitele Israelului, toţi sînt egali în faţa lui Dumnezeu, indiferent de statutul lor social. Odihna întru Iahve este prescrisă şi sclavilor, şi străinilor ce se găsesc în casă, şi chiar vitelor domestice. În odihna de sîmbătă îşi găseşte materializarea unitatea spirituală în faţa lui Dumnezeu.

Celelalte porunci conţin obligaţiile faţă de semeni, interzicînd pe rînd: impietatea faţă de părinţi, omorul, desfrîul, furtul, sperjurul, uzurparea proprietăţii altuia.

A cincea poruncă prescrie: „Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta, ca să-ţi fie bine şi să trăieşti ani mulţi pe pămîntul pe care Domnul Dumnezeul tău ţi-l va da ţie“[2]. Necesitatea ei se explică nu numai prin faptele încălcării criminale a voinţei părinţilor din partea copiilor (spre exemplu, în cartea a cincea găsim o normă ce prevede pedeapsa cu moartea a copiilor ce şi-au bătut sau blestemat tatăl sau mama). În contextul celor zece porunci, ea capătă un sens deosebit – este chemată să sublinieze că noul orizont religios şi naţional al comportării sociale nu abrogă îndatoririle de neam, legea veşnică a respectului părinţilor. Aşadar, primele cinci porunci au rămas, pînă în zilele noastre, nişte reguli de morală religioasă.

Următoarele porunci (de la a şasea pînă la a zecea) pot fi caracterizate ca nişte norme ale atitudinii omului faţă de aproapele său, înţelegînd prin „aproapele său“ numai pe reprezentanţii poporului

[1] *Ieşirea,* 20:8.
[2] *Idem,* 20:12.

său. „Să nu te răzbuni cu mîna ta şi să nu ai ură asupra poporului tău, ci să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi“[1]. Fără această identificare a aproapelui cu copilul poporului său este imposibil de a înţelege specificul eticii lui Moise. Am remarcat deja că unitatea poporului şi coeziunea în jurul Dumnezeului unic, în afară de închinarea directă lui Dumnezeu în forme stabilite în mod obligatoriu, este asigurată de legi unice. Echitatea este obiectul de bază prin care se desfăşoară atitudinea contradictorie şi relaţia dintre popor şi Dumnezeu.

Cele cinci porunci care alcătuiesc partea a doua a *Decalogului*: „Să nu ucizi!“, „Să nu fii desfrînat!“, „Să nu furi!“, „ Să nu mărturiseşti strîmb împotriva aproapelui tău!“, „Să nu doreşti casa aproapelui tău, să nu doreşti femeia aproapelui tău, nici ogorul lui, nici sluga lui, nici slujnica lui, nici boul lui, nici asinul lui şi niciunul din dobitoacele lui şi nimic din cîte are aproapele tău!“[2] au fost transpuse în domeniul dreptului şi conţin măsura de bază a echităţii. Recunoaşterea lor în calitate de bază a vieţii sociale este indicele fundamental al moralităţii unui popor, iar respectarea lor – un criteriu al unui comportament moral demn.

Chiar dacă două dintre porunci, a patra şi a cincea, sînt formulate afirmativ, logic vorbind, ideea de interdicţie rămîne aceeaşi; aceste porunci pot fi, prin observaţie, formulate şi negativ, iar pedepsele pentru încălcarea lor, chiar dacă nu sînt menţionate explicit, sînt subînţelese. Şi, după cum se ştie, sancţiunile erau de o asprime deosebită, încălcarea obligaţiilor faţă de Dumnezeu se pedepsea cu moartea prin lapidare, în timp ce încălcarea reglementării raporturilor dintre oameni se pedepsea prin aşa-zisa lege a talionului, ce presupunea producerea unor daune cel puţin echivalente. Deci structura logică a poruncilor *Decalogului* este următoarea: este dată o interdicţie, a cărei încălcare atrage după sine o sancţiune.

Aşadar, în plan conceptual şi de conţinut, echitatea reflectată în cele zece porunci este echivalentă cu răzbunarea. Este vorba de principiul talionului, care a apărut la etapele timpurii ale existenţei

[1] *Leviticul,* 19: 18.
[2] *Ieşirea,* 20: 13-17

sociale. Acest lucru se vede clar pe baza principiului „Să nu ucizi!“ Trebuie să remarcăm că sfera acţiunii după spiritul şi litera *Vechiului Testament* „Să nu ucizi!“ este limitată la Israel. În ceea ce priveşte pedeapsa pentru neîndeplinirea poruncii „Să nu ucizi!“ ea nu funcţionează în cazul cînd se răspunde la omor prin omor, dacă nu există dovezi că nu a fost un asasinat după principiul: viaţă pentru viaţă, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte. Acelaşi principiu funcţionează şi în alte cazuri, cum ar fi mărturia strîmbă, pentru care Moise prescrie: „Să-i faceţi ceea ce voise să facă el fratelui său. Şi să stîrpeşti răul din mijlocul tău. Şi vor auzi şi ceilalţi şi se vor teme şi nu se vor apuca să mai facă în mijlocul tău acest rău. Să nu-l cruţe ochiul tău, ci să ceri suflet pentru suflet, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mînă pentru mînă, picior pentru picior. Cu răul pe care îl va face cineva aproapelui său, cu acela trebuie să i se plătească“[1].

Decalogul reprezintă un document al epocii în care conştiinţa socială era sincretică şi nu se diviza în forme specifice – religie, morală, drept. Cerinţele morale din el sînt date prin fundamentarea lor religioasă şi efectele juridice. Ele sînt formulate de Dumnezeu şi exprimă adevărul divin. De aici şi caracterul lor incontestabil şi categoric, ce nu poate fi pus în discuţie şi care nu permite nicio deviere de la ele. Caracterul obligatoriu al acestor porunci este garantat de faptul că ele sînt, în acelaşi timp, şi legi juridice destul de severe.

Este necesar de a pune în evidenţă unele particularităţi ale *Decalogului*:

a) el concentrează atenţia asupra acţiunilor externe ale omului, rămînînd indiferent faţă de ceea ce poate fi numit chipul moral al gîndurilor;
b) el separă pedeapsa de faptele proprii, cea dintîi răspîndindu-se asupra urmaşilor îndepărtaţi, fapt ce contravine ideii responsabilităţii morale individuale;
c) în el nu există ideea răsplăţii după moarte sau o altă perspectivă menită să garanteze o distincţie pentru comportarea virtuoasă.

[1] *Deuteronomul,* 19: 19-21.

Scopul tuturor eforturilor lui Moise era organizarea statală a Israelului, crearea unui spaţiu politic pentru devenirea şi dezvoltarea poporului său. Moise învăţa poporul nu ca un filozof, ci ca un legislator. El miza nu pe libertatea spiritului, ci pe forţa coercitivă a legii. De aceea el se interesa, mai ales, de fapte şi nu de starea spiritului uman. Pentru a realiza acest scop, Moise extindea responsabilitatea pentru faptele săvîrşite asupra urmaşilor, pentru că din punctul de vedere politic şi statal, aceasta era mai raţional şi mai eficient. De aceea el rămînea indiferent faţă de soarta de după moarte a omului. Numai prin lumina sarcinii de bază pe care o rezolva Moise – trecerea de la starea naturală la cea statală şi juridică, de la triburile răzleţe la un popor unic, ce se identifică pe sine în calitate de popor prin Dumnezeul propriu şi prin legile instaurate de el – poate fi conceput caracterul specific al *Decalogului*.

Legile lui Moise sînt legile Israelului. Atitudinea faţă de alte popoare este departe de canoanele *Decalogului*. Ele rămîn a fi dușmănoase. Cum poate fi apreciat standardul dublu al comportamentului omului din perioada *Vechiului Testament* şi poate fi considerat moral un astfel de cod selectiv al comportării? Delimitarea oamenilor în „ai săi“ şi în „străini“ nu a fost o invenţie a lui Moise, ea exista şi pînă la el. „Etica“ canibalică era un element al realităţii sociale existente, de aceea Moise nu poate să nu ia în consideraţie această realitate ţinînd cont de dușmănia dintre triburi. Eforturile lui erau îndreptate spre a limita şi a modera această vrajbă. Pentru realizarea acestui scop, el limitează destul de strîns numărul popoarelor care se află în afara unor interdicţii şi nu pot fi iertate. Atitudinea ostilă faţă de celelalte popoare, se supune anumitor reguli (dacă un oraş asediat depune armele de bunăvoie, el nu trebuie să fie jefuit, dar dacă el a fost cucerit prin asalt, atunci răzbunarea nu se răsfrînge asupra femeilor şi copiilor etc.). Moise nu doar localizează răzbunarea fără milă, considerînd că ea poate fi justificată faţă de cei şapte concurenţi nemijlociţi ai Israelului în dreptul lui asupra Palestinei. El pune la baza acestei cruzimi o altă argumentare (nerasială), justificînd-o prin aceea că este vorba despre popoarele ce practică jertfe omeneşti şi alte obiceiuri barbare. Trebuie să remarcăm că o atare

cruzime fără nicio milă este prescrisă de Moise şi faţă de obştile israeliţilor care au mers pe calea renunţării la credinţa dată de Iahve – tot ce este viu, oamenii, vitele, trebuie să fie nimicit în întregime. Aceste precizări nu anulează faptul limitării eticii lui Moise, dar ele ne dau posibilitate să înţelegem că aici este vorba de o limitare istorică, ce poate fi interpretată ca una din etapele în calea umanităţii spre lărgirea orizontului ei moral.

Preceptele *Decalogului* – înainte de toate: „Să nu ucizi!“, „Să nu fii desfrînat!“, „Să nu furi!“, „Să nu mărturiseşti strîmb împotriva aproapelui tău!“ – au intrat în cultură ca nişte cerinţe generale, fără limite determinate din punct de vedere istoric. Ele au devenit o parte componentă destul de importantă a canoanelor morale ale creştinismului şi islamului ajungînd o bază a valorilor morale general umane.

Dumnezeu întocmeşte un testament pentru evrei, evidenţiindu-i dintre alte popoare. Copiii Israelului sînt aleşii Domnului. Ce presupune acest fapt? Aceea că ei, în primul rînd, trebuie să urmeze voinţa Dumnezeului unic, să-şi proiecteze viaţa după legile echităţii. Dumnezeu „argumentează“ tutela sa acordată evreilor nu prin meritele lor, ci prin neajunsurile dușmanilor lor: „Nu pentru dreptatea ta şi nici pentru dreptatea inimii tale mergi să moşteneşti pămîntul lor, ci pentru necredinţa şi fărădelegile popoarelor acestora le izgoneşte Domnul Dumnezeul tău de la faţa ta şi ca să îndeplinească făgăduinţa cu care S-a jurat Domnul părinţilor tăi: lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov“[1]. Moise vede predestinaţia sa în faptul de a-i ridica pe israeliţi pînă la înţelegerea practică de către aceştia a necesităţii de a trăi în mod echitabil.

Prin prisma unei atare înţelegeri, caracterul ales al poporului este ceva mai mult decît egoismul responsabilităţii colective, ea reprezintă o sarcină istorică dificilă, un imperativ moral. Subiectul eticii lui Moise este poporul şi în atare calitate aceasta este etica echităţii. Ideea echităţii este piatra unghiulară a învăţăturii lui Moise. Ideea milosteniei este exprimată în ea destul de vag, iar dacă

[1] *Idem,* 9:5.

avem în vedere milostenia în înțelesul *Evangheliei*, apoi ea lipsește cu desăvîrșire la Moise.

Morala *Testamentului Vechi* este o morală severă și dură. Iahve este caracterizat ca un Dumnezeu groaznic și pedepsitor. În același timp, el este numit și Dumnezeul milostiv. În ce constă milostenia lui? Am remarcat deja cazul cînd Iahve s-a supărat pe israeliți și a hotărît să-i pedepsească, iar apoi a dat dovadă de milostenie și i-a iertat, dar i-a condamnat la 40 de ani de rătăciri prin pustiu, ca să moară toți israeliții maturi. Aceeași soartă o are și Moise, căruia i se permite, înainte de moarte, să arunce o privire asupra pămîntului făgăduinței. Astfel, milostenia lui Iahve reprezintă milostenia unui judecător care înclină spre o condamnare la un termen minim conținut în articolul Codului penal. În *Vechiul Testament,* milostenia se conturează prin atitudinea deosebită față de orfani și văduve: „Pe străin să nu-l strîmtorești, nici să-l apeși, căci și voi ați fost străini pe pămîntul Egiptului. La nicio văduvă și la niciun orfan să nu le faci rău! Iar de le veți face rău și vor striga către Mine, voi auzi plîngerea lor. Și se va aprinde mînia Mea și vă voi ucide cu sabia și vor fi femeile voastre văduve și copiii voștri orfani“[1].

Moise este calificat în *Biblie* drept „omul cel mai blînd dintre toți oamenii de pe pămînt“[2]. Acest lucru nu intră în contradicție cu faptul că el se răfuia destul de dur cu răzvrătiții. Blîndețea lui se exprimă nu prin jale și iertare, ci prin caracterul pedepsei – prin faptul că mînia lui are anumite limite, este în concordanță cu normele echității.

Fiind un program al unei vieți demne a omului, cele zece porunci denotă faptul că nici mintea, nici șiretenia, nici frumusețea omului și nici alte proprietăți antropologice nu îl fac pe om să fie om, ci numai capacitatea lui de a trăi conform legilor date de Dumnezeu, conform legilor echității. Echitatea reprezintă o probă a minții, puterii și frumuseții omului.

1 *Ieșirea,* 22: 21-24.
[2] *Numerii,* 12:3.

4. Concepţiile morale ale lui Isus Hristos

Includerea lui Isus Hristos în tagma celor mai măreți moraliști poate trezi un protest intern din partea credincioșilor. Însă, oricum, fenomenul în cauză poate fi pe deplin îndreptățit. După cum ne arată *Evanghelia*, Hristos este fiul lui Dumnezeu ce s-a născut într-un mod supranatural și a fost trimis pe pămînt de către Dumnezeu, cu misiunea de a pregăti oamenii pentru judecata de apoi, ca, prin sacrificiul său, să le arate calea spre mîntuire, pe care ei, în virtutea caracterului păcătos al ființei lor, nu sînt în stare să o găsească. El a venit în lume în calitate de Mesia (Hristos este traducerea greacă a acestui cuvînt ebraic) și după îndeplinirea acestei misiuni, el s-a înălțat în ceruri. Totodată, Hristos este și omul care a purtat numele de Isus, care s-a născut într-o familie concretă, în sînul unui popor, într-un anumit timp și într-un loc anume. Toată viața lui, de la naștere și pînă la 33 de ani, a decurs conform legilor umane. Personalitatea despre care vorbim este și om, și Dumnezeu concomitent, nu semiom sau semidumnezeu, ci în deplină măsură și Om, și Dumnezeu.

Isus s-a născut la Bethleem, în Iudeea, ocupată pe atunci de romani. Nașterea lui este situată prin anul 4 sau 6 înaintea erei noastre, sub domnia împăratului Augustus, conform unui recensămînt efectuat în tot imperiul. El făcea parte din neamul lui Iuda și se trăgea din regele David, prin Iosif, soțul mamei sale Maria, care era fecioară și care a primit, prin credință, acest copil conceput în ea de Sfîntul Duh care urma să devină „Fiul Celui Preaînalt“[1].

Matei evocă o fugă în Egipt, imediat după nașterea sa, pentru a scăpa de moartea hotărîtă de regele Irod, speriat de apariția unui „rege al evreilor“, pe care magii, porniți din Orient, au venit să-l venereze. După moartea lui Irod, el se întoarce la Nazaret. Luca relatează despre un pelerinaj al familiei la Ierusalim, conform obiceiului, pentru sărbătoarea Paștelui: Isus, care avea doisprezece ani, în loc să se ducă înapoi cu părinții săi, rămîne în Templu, unde îi uimește pe

[1] *Luca,* 1, 2 și *Matei,* 1.

învățătorii Legii prin inteligența răspunsurilor sale, iar mamei sale, îi spune că el trebuie să fie „cu Părintele său“[1].

Isus își petrece întreaga copilărie și tinerețe la Nazaret, unde obține educația evreiască a timpului respectiv și era numit „fiul tîmplarului“. Evangheliștii nu ne oferă niciun detaliu despre această „viață ascunsă“.

La vîrsta de treizeci de ani, Isus se duce pe malurile Iordanului, în locul unde Ioan, vărul său, fiul lui Zaharia și al Elisabetei, botează oamenii în apă, în semn de purificare, și predică mulțimilor cu forța convertirii. Isus insistă să fie și el botezat: atunci Duhul lui Dumnezeu se pogoară asupra lui sub forma unui porumbel și din cer se face auzit un glas: „Acesta este fiul meu cel iubit, întru care bine am voit“[2]. Ioan Botezătorul îl numește pe Isus „Mielul lui Dumnezeu cel ce ridică păcatul lumii“ și „Fiul lui Dumnezeu“[3].

După această scenă decisivă, care dezvăluie identitatea sa, Isus se retrage în pustiu timp de patruzeci de zile, unde înfruntă cu succes ispitele fundamentale – bunurile acestei lumi, puterea, gloria – care l-ar putea abate de la misiunea lui. Atunci începe manifestarea lui în public, cu propovăduirea pe drumurile Galileei și chemarea primilor ucenici.

Din sat în sat, Isus declară: „S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie“[4]. Prin parabole, comparații luate din viața rurală sau din experiența umană – păcat, nunți, ospețe, comoară etc. –, el evocă împărăția lui Dumnezeu oferită oamenilor pentru a le îndeplini aspirațiile. El adună mulțimile, alege doisprezece discipoli pentru a trăi cu el și a însuși învățătura lui și face din ei apostoli, care urmează modelul stăpînului lor. În sinagogi, el comentează *Scripturile* și șochează auditoriul cu autoritatea învățăturii sale, polemizează cu fariseii, învățătorii *Legii* și scribii. Isus stîrnește întrebări despre persoana și misiunea sa, însoțindu-și vorbele cu miracole de vindecare sau de eliberare de posedări demonice etc.

[1] *Luca,* 2:49.
[2] *Matei,* 3:13-17.
[3] *Ioan,* 1: 29 și 34.
[4] *Marcu,* 1:15.

Isus Hristos a propovăduit învățătura sa trei ani, iar după aceea a fost învinuit de blasfemie și că a pus la cale distrugerea templului și a fost răstignit pe cruce. Decizia a fost luată de tribunalul suprem al iudeilor și aprobată de procuratorul roman Pilat. Executarea au efectuat-o autoritățile romane. Răstignirea pe cruce era o formă de execuție considerată cea mai rușinoasă, deoarece era aplicată pentru robi și bandiți.

Hristos a fost răstignit pe cruce pentru învățătura și ideile sale de două forțe – de puterea de stat (laică și religioasă) și de mulțimea turbată. În fața morții violente, a fost chinuit de anumite îndoieli și l-a rugat pe Dumnezeu „ca, dacă este cu putință, să treacă de la El ceasul (acesta)“[1]. Însă Isus a depășit destul de repede această slăbiciune temporară și a decis să meargă pînă la capăt pe calea sa. Despre măreția și armonia interioară a spiritului lui și despre sensul învățăturii lui ne vorbesc elocvent cuvintele rostite de Hristos pe cruce.

Fiind umilit și batjocorit, vîndut pe o sumă derizorie de 30 de arginți, răstignit între doi bandiți, lovit, pălmuit și scuipat, îmbrăcat cu haine care nu-i aparțineau, încoronat cu o cunună de spini, Isus a dat totuși dovadă de o deplină dragoste chiar față de cei care îl torturau, rugîndu-se pentru ei : „Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac“[2]. Această rugăciune de iertare în agonia morții reprezintă un semn al iubirii Sale totale de oameni.

În centrul propovăduirii Sale stă „Evanghelia împărăției lui Dumnezeu“[3]: „De atunci a început Isus a propovădui și a zice: „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat împărăția cerurilor“[4]. Noțiunea „împărăția lui Dumnezeu“ sau „împărăția cerurilor“, cum preferă s-o numească evanghelistul Matei[5], era interpretată în acea vreme în sensuri diferite. Spre exemplu, iudeii contemporani cu Isus se gîndeau mai ales la organizarea unui nou stat[6], Mesia fiind așteptat ca un erou național, ca un eliberator politic. Isus precizează însă că „împărăția lui

[1] *Idem,* 14:35.
[2] *Luca,* 23:34.
[3] *Marcu,* 1:14.
[4] *Matei,* 4:17; *Luca,* 9:11.
[5] *Matei,* 3:2.
[6] *Fapte,* 1:6.

Dumnezeu", pe care El o vestește și o întemeiază, nu este din lumea aceasta[1]. Ea este o realitate viitoare escatologică[2], dar care a intrat în timp odată cu venirea Sa, sub forma dreptății și iubirii între oameni. În persoana și în lucrarea Sa, împărăția lui Dumnezeu devine o realitate prezentă: „împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat"[3]. Isus i-a învățat pe discipolii Săi să se roage: „Să vină împărăția Ta", „Căutați mai degrabă împărăția lui Dumnezeu și celelalte se vor adăuga vouă"[4], împărăția lui Dumnezeu este deci speranță, viitor. De altfel, Isus vorbește numai despre „moștenitorii împărăției".

Învățătura lui Isus Hristos este rezumată în *Predica de pe munte*, care a fost numită astfel pentru că Mîntuitorul a rostit-o ucenicilor Săi, după ce s-a retras pe un munte, din pricina mulțimilor care îl înconjurau.

Acolo El a expus atît atitudinea Sa față de Legea morală a *Vechiului Testament*, cît și conținutul *Noului Testament*, pe care l-a sintetizat sub forma *Fericirilor*:

„Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor;

Fericiți cei ce plîng, că aceia se vor mîngîia;

Fericiți cei blînzi, că aceia vor moșteni pămîntul;

Fericiți cei ce flămînzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura;

Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui;

Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu;

Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema;

Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că a lor este împărăția cerurilor;

Fericiți veți fi voi cînd vă vor ocărî și vă vor prigoni și vor zice tot cuvîntul rău împotriva voastră, minținд din pricina Mea"[5].

În aceste învățături, Isus arată condițiile ce se cer oamenilor spre a fi fericiți. Fericirea este o stare de adîncă mulțumire a sufletului omenesc. Oamenii au dorit-o dintotdeauna și s-au întrebat cum se poate ajunge la fericire.

[1] *Ioan,* 18:36.
[2] *Ibidem,* 18:36.
[3] *Marcu,* 9:1.
[4] *Idem,* 1:15.
[5] *Matei,* 5:3-12.

Vechii filozofi greci și romani au explicat-o în diferite chipuri, punînd temeiul ei în avere, răbdare, plăcere, putere etc.

În *Fericiri* sînt date virtuți precum: simplicitatea, blîndețea, mila, nevoia de dreptate, de pace etc., virtuți care, prin simpla lor prezență în inima omului, aduc cu sine recompense precum: împărăția cerului, moștenirea pămîntului, mîngîiere sufletească, îndestulare, apropiere de Dumnezeu. Cercetătorul N. Iuga menționează că față de eticele precreștine, care combat prin pedepse efectele exterioare ale acțiunilor omenești considerate rele, etica creștină suprimă cauzele interioare, subiective, rădăcinile sufletești ale răului posibil[1]. Altfel spus, etica creștină caută să facă imposibilă apariția cauzelor potențial rele, prin cultivarea unor virtuți sufletești necondiționat bune. Astfel, pentru creștinul veritabil nu se va pune problema să nu calce legea de frica pedepsei, ci să nu calce legea nicidecum; nu se va pune problema să-și cinstească părinții numai pentru a trage din asta anumite foloase, ci să-i cinstească oricum, ba chiar înfruntînd orice fel de aversiuni etc.

Mîntuitorul împlinește și această supremă dorință a omului, arătînd în ce constă fericirea și cum se poate ajunge la ea. Toate învățăturile acestea, numite „fericiri", sînt în legătură cu diferitele stări, însușiri și virtuți ale sufletului omenesc. Ele completează părerea de pînă atunci că fericirea ar fi numai starea de mulțumire a cuiva cu ideea că omul poate fi fericit și atunci cînd suferă sau e prigonit și ocărît pentru adevăr și dreptate.

Într-adevăr, cel mai cunoscut mesaj al *Evangheliei* rămîne „Predica de pe munte". Tema principală a predicii este raportul dintre *Lege* și *Evanghelie*. Isus nu neagă valabilitatea permanentă a *Legii lui Moise*, dată poporului lui Israel pe Muntele Sinai: „N-am venit să stric Legea"[2]. Totuși El se detașează de tradiția rabinică, vorbind cu autoritatea profetului trimis să aducă ceva nou: „Ați auzit că s-a zis...

[1] Iuga N., *Etica creștină privită dinspre filosofie,* Editura Proema, Baia Mare, 2000, p.17.
[2] *Matei,* 5:17-18.

Iar Eu vă zic vouă"[1]. Comentînd *Legea*, El critică nu numai motivarea ei, ci şi atitudinea celor ce o predică. Dreptatea ucenicilor lui Isus trebuie să o depăşească pe a celor ce-i urmează pe doctorii *Legii*.

Comparaţia *Decalogului* cu *Fericirile*, ce persistă în „Predica de pe munte" a lui Isus, ne relevă o asimetrie deosebit de interesantă. *Decalogul* instituie un anumit tip de normativitate mai curînd juridică decît morală (legea talionului), o normativitate prohibitivă şi corectivă. Cu alte cuvinte, o normativitate care restrînge cadrele libertăţii, nu una care să-i creeze libertăţii un spaţiu larg de afirmare.

Nu acelaşi lucru se poate spune însă despre *Fericiri*. *Fericirile* arată nu numai că o istorie nouă a început odată cu Isus, ci şi că relaţia credinciosului cu Dumnezeu trece pe o altă treaptă şi capătă o altă semnificaţie. În disciplina nouă a *Evangheliei*, formalismul religios şi morala răzbunării sînt înlocuite cu transformarea spiritului şi cu morala iubirii. Isus cere o schimbare radicală în inima şi viaţa celor ce vor să-l urmeze: „De nu va întrece dreptatea voastră pe cea a cărturarilor şi a fariseilor, nu veţi intra în împărăţia cerurilor"[2]. Isus Hristos a arătat că *Evanghelia* Sa se axează pe porunca iubirii, a iubirii desăvîrşite, care îi include şi pe duşmani: „Aţi auzit că s-a zis: Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău. Iar Eu vă zic vouă: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvîntaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc"[3]. Isus precizează că tocmai în paradoxul iubirii vrăjmaşilor stă calea desăvîrşirii: „Fiţi, dar, desăvîrşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvîrşit este"[4].

Fericiţi sînt cei care se află în starea actuală a creştinilor, aşteptînd împărăţia lui Dumnezeu. Cu aceasta, Isus introduce un limbaj nou şi un element nou: istoria s-a transformat deja odată cu venirea Lui. În fond, este vorba de o revelaţie nouă: dacă Dumnezeu a vorbit poporului israelit prin profeţi, în multe rînduri şi în multe chipuri, acum a vorbit prin Fiul Său însuşi[5].

[1] *Idem,* 5:21-22.
[2] *Idem,* 5:20.
[3] *Idem,* 5:43-44.
[4] *Idem,* p. 5:48.
[5] *Evrei,* 1:1-2.

Ca mijlocitor al unui *Nou Legămînt,* Isus este „Domn al sabatului"[1] şi are deci dreptul de a dezlega pe ucenicii Săi de sărbătoarea sabatului, care împreună cu ritualul circumciziunii constituiau elementele principale ale iudaismului de după întoarcerea israeliţilor din exil. I-a certat pe farisei şi cărturari că „au desfiinţat cuvîntul lui Dumnezeu prin datinile lor"[2] şi, de aceea, El însuşi a corectat tradiţiile strămoşilor poporului iudeu. Spre exemplu, El schimbă definitiv două dintre acestea: prescripţiile privind alimentele curate şi necurate, spunînd că nimic din ceea ce priveşte hrana omului nu este impur, ci răul îşi are punctul de plecare în opţiunea lăuntrică, în cugetul inimii[3]; şi normele privind căsătoria şi despărţirea soţilor, arătînd că nu există niciun motiv pentru divorţul legal sau pentru orice alt divorţ[4].

Astfel, odată cu venirea lui Isus, *Legea Veche* s-a schimbat[5], a apărut un *Nou Legămînt*, pentru că nimeni nu pune „vin nou în burdufuri vechi"[6]. Aceasta este revoluţia *Evangheliei*: în locul cuvîntului scris, a apărut Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat.

Împărăţia lui Dumnezeu are mai multe nume, căci nu se poate vorbi de această împărăţie decît prin analogie[7]. În *Noul Testament* se vorbeşte despre împărăţie în sensul prezenţei şi influenţei ei nu numai dincolo de viaţa trupească, ci şi aici, în acest timp, care este o continuă pregătire pentru împărăţie, şi de aceea Isus le spune discipolilor Săi exemplul despre cum trebuie să se roage întotdeauna şi să nu se descurajeze[8]. Biserica însăşi prezintă vederea acestei împărăţii în care Hristos va fi hrana sfinţilor: „De aceea vă pregătesc împărăţia, după cum Tatăl Mi-a pregătit-o Mie, ca să mîncaţi şi să beţi la masa Mea, în împărăţia Mea"[9].

[1] *Marcu,* 2:28.
[2] *Idem,* 7: 9-13.
[3] *Idem,* 7: 14-23.
[4] *Idem,* 10:2-12.
[5] *Matei,* 19:16-22.
[6] *Idem,* 9:17.
[7] *I Corinteni.* 2:9.
[8] *Luca,* 18:1.
[9] *Idem,* 22:29-30

„Împărăţia lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Şi nici nu vor zice: iat-o aici sau acolo. Căci iată, împărăţia lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru“[1]. Există însă o nerăbdare a Creaţiei de a fi eliberată, o dorinţă a unei înfieri şi răscumpărări imediate. Într-o zi va fi dată la lumină pe deplin, dar într-o formă anumită, ea a ajuns deja la noi şi în mijlocul nostru[2]. Ea poate să fie întrevăzută în viaţa de toate zilele. Viaţa de aici este ca o topitoare unde se purifică aurul. Căci Dumnezeu pune la încercare pentru a-i găsi pe cei vrednici de El[3], pe unii drepţi, pe alţii sfinţi[4]; iar cine va căuta să-şi păstreze viaţa o va pierde şi cine o va pierde o va salva[5]. Fiecare e dator să slujească, cu încredere, în aşteptarea harului: „Cine dintre voi, avînd un slujitor la arat sau la păscut de turme, îi va zice cînd se întoarce de la ţarină: Vino îndată şi aşază-te la masă? Oare nu-i va zice: Pregăteşte-mi ca să cinez şi, încingîndu-te, serveşte-mi pînă ce voi mînca şi voi bea, iar după aceea vei mînca şi vei bea şi tu?“[6] Care va fi rezultatul acestor încercări? Isus nu este pesimist. Totuşi se întreabă: „Fiul Omului, cînd va veni, va găsi, oare, credinţă pe pămînt?“[7]

Un cărturar evreu, voind să afle dacă Isus cunoaşte esenţa Scripturilor lui Moise, îl întreabă: „Care este cea dintîi dintre porunci?“ Isus i-a răspuns că întîia este: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn“. Şi: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău şi din toată puterea ta. Aceasta este cea dintîi poruncă“. Iar a doua e aceasta: „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi. Mai mare decît acestea nu este altă poruncă“. Şi i-a zis cărturarul: „Bine, învăţătorule. Adevărat ai zis că unul este Dumnezeu şi nu este altul afară de El. Şi a-l iubi pe El din toată inima, din tot sufletul, din tot cugetul şi din toată puterea şi a iubi pe aproapele tău ca pe tine însuţi este mai mult decît toate arderile de tot şi decît toate jertfele“. Iar Isus,

[1] *Idem,* 17:20-21.
[2] *Idem,* 11:20.
[3] *Cartea înţelepciunii lui Solomon* 3, 5-7, 10.
[4] *Apocalipsa* 22:10.
[5] *Luca* 17:33.
[6] *Idem,* 17:7-8.
[7] *Idem,* 18:8.

văzîndu-l că a răspuns cu înţelepciune, i-a zis: „Nu eşti departe de împărăţia lui Dumnezeu“. Şi nimeni nu îndrăznea să-l mai întrebe[1]. Într-adevăr, Isus confirmă aici *Vechiul Testament* în tot ce acesta are mai important. Dar El adaugă o poruncă nouă care duce la desăvîrşirea după chipul lui Dumnezeu: „Să nu duşmăneşti pe fratele tău în inima ta, dar să mustri pe aproapele tău, ca să nu porţi păcatul lui. Să nu-ţi răzbuni cu mîna ta şi să n-ai ură asupra fiilor poporului tău, ci să iubeşti pe aproapele tău, ca pe tine însuţi. Eu sînt Domnul Dumnezeul vostru“[2]. „Aţi auzit că s-a zis: Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău. Iar Eu vă zic vouă: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvîntaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc, ca să fiţi fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi. Căci dacă iubiţi pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veţi avea? Au nu fac şi vameşii acelaşi lucru? Şi dacă îmbrăţişaţi numai pe fraţii voştri, ce faceţi mai mult? Au nu fac şi păgînii acelaşi lucru? Fiţi, dar, voi desăvîrşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvîrşit este“[3]. Mai mult, Isus face din porunca cea nouă porunca Sa: „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiţi unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, aşa şi voi să vă iubiţi unul pe altul. Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sînteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea dragoste unii faţă de alţii“[4]. „Aceasta este porunca Mea: Să vă iubiţi unul pe altul, precum v-am iubit Eu. Mai mare dragoste decît aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să şi-l pună pentru prietenii săi“[5]. În această poruncă se întîlnesc dragostea naturală şi cea divină, de aceea evanghelistul Ioan denumeşte dragostea „poruncă veche şi nouă“[6].

Dragostea divină vine la noi în mod divin, în persoana Fiului lui Dumnezeu, al Cărui nume este Iubire. Căci „Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său cel Unul născut

[1] *Marcu,* 12:29-34.
[2] *Leviticul,* 19:17-18.
[3] *Matei,* 5:43-48.
[4] *Matei; Ioan,* 13:34-35.
[5] *Ioan*, 15:12-13.
[6] *Idem,* 2:7-8.

L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viaţă să avem“[1]. Iar aceasta nu este numai afirmaţia apostolului Ioan, ci însăşi porunca pe care Dumnezeu Tatăl o rosteşte în momentul botezului Domnului. În Isus Dumnezeu a pus întreaga Sa iubire[2].

Astfel, creştinii sînt ţinuţi să mărturisească nu numai că Tatăl L-a trimis pe Fiul, Mîntuitor al lumii[3], nu numai că Fiul S-a întrupat şi S-a jertfit pentru păcatele noastre, ci că în El Dumnezeu a concentrat întreaga Sa iubire. Bogăţia covîrşitoare a harului şi a iubirii ce a avut către noi sînt acumulate în Hristos Isus[4]. Dumnezeu a vrut ca toată „plinătatea“ să locuiască în El: „În El locuieşte trupeşte toată plinătatea dumnezeirii“[5].

Dragostea este realitatea lui Dumnezeu de care este pătrunsă întreaga *Evanghelie,* toată misiunea şi slujirea lui Isus. „Pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit“[6] Dumnezeu pe noi, care eram morţi prin păcatele noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos[7]. Dragostea lui Hristos ne ţine vii pentru că, dacă Cel ce a murit pentru noi este viu, atunci toţi au murit şi sînt vii, nu în capacitatea lor proprie, ci în virtutea Celui care a murit şi înviat pentru noi[8].

Făcînd un bilanţ al vieţii sale, Isus spune: „Eu am biruit lumea!“ Victoria a fost posibilă în virtutea faptului că el a purces pe calea iubirii, milosteniei şi nu s-a dezis de ea. Hristos s-a născut într-un staul şi şi-a încheiat viaţa pe cruce. El a trecut prin neînţelegerea celor din preajmă, prin trădarea discipolilor, prin prigonirile din partea autorităţilor. De mii de ori putea el să se lase pradă exasperării şi să spună oamenilor că ei nu sînt demni de iubirea lui, dar nu a făcut-o. Chiar fiind răstignit, el roagă să fie iertaţi călăii săi. Tocmai în aceasta constă victoria lui Isus Hristos asupra lumii.

[1] *Idem,* 4:9-10.
[2] *Marcu, 1:11; Matei,* 17:5.
[3] *Ioan,* 4:14.
[4] *Efeseni,* 2:7.
[5] *Coleseni,* 2:9.
[6] *Efeseni,* 2:4.
[7] *Idem,* 2:6-7.
[8] *II Corinteni,* 5:14.

Evangheliile aduc, cu adevărat, o înnoire şi o restaurare spirituală a omului. Legea morală a lui Hristos, fiind o lege a iubirii, poate fi considerată şi în alt sens. Iubire în înţelesul cel mai propriu al termenului înseamnă împlinire de sine prin altul. Alteritatea, celălalt nu rămîne aici separată şi străină de sinele celui ce iubeşte, ci este cuprinsă, asumată şi afirmată în întregime în sine. Iubirea creştină, propovăduită de Hristos, este deci ceva de ordin desăvîrşit, întrunind toate atributele kantiene ale universalităţii şi necesităţii.

5. Învăţătura etică a lui Mahomed

Copilul ales pentru noua Revelaţie s-a născut la Mecca, în anul 570, în clanul qurayshit, Banu Haşim. Îşi petrece primii cinci ani din viaţă, dat la doică, în pustiu. Ca şi pe Isus, tradiţia îl prezintă sărac: la moartea mamei sale, nu moşteneşte decît o sclavă, cîteva oi şi 5 cămile. El este crescut mai întîi de bunicul său, apoi de unchiul său dinspre tată, Abu Talib, al cărui fiu, Ali, va fi unul dintre primii săi discipoli. Nu avea decît şapte ani cînd a primit însemnele predestinării. Strălucirea divină a coborît asupra tatălui său chiar în momentul conceperii copilului şi, ca şi Maria, mama sa a fost ferită de unele stigmate ale maternităţii. El însuşi soseşte pe lume într-o lumină supranaturală care înspăimîntă stelele şi aprinde pîlcurile de palmieri. Satan se neliniştește, dar, în pustiu, doi îngeri îi deschid pieptul lui Mahomed, scot din el semnul diavolului şi îl marchează pe umeri cu cel al profeţiei. Ocrotit de Dumnezeu împotriva primejdiilor tinereţii, este păstor de oi, apoi, la douăzeci şi nouă de ani, caravanier în slujba unei văduve bogate, Khadidja, cu cel puţin zece ani mai în vîrstă decît el, cu care se căsătorește, trăind un mariaj fericit, din care se va naşte o fată, mult iubita Fatima, care se va căsători, mai tîrziu, cu Ali.

Atunci simte Mahomed primele semne ale Revelaţiei: meditaţii, retrageri, plimbări în jurul Meccăi, viziuni, chemări, apoi o tăcere de cel puţin doi ani, „noaptea“, cu ispitirile sale de nebunie şi de sinucidere. În sfîrşit pe Muntele Hira, spre anul 612, într-o altă noapte, de data aceasta „binecuvîntată“, are loc, în 26 spre 27 din luna Rama-

dan, strălucirea supremă, apariția care îi ordonă, cu toate protestele sale de umilință: „Predică, în numele Domnului tău!“ Revelațiile se înmulțesc, violente, și Mahomed se teme de aceste izbucniri care îl istovesc. El se întreabă și își acoperă fața la apropierea lui Dumnezeu: „O, tu, acoperitule,/ Scoală-te și îndeamnă/ și pe Domnul tău îl preamărește/ și hainele tale le curățește“.

Puțin cîte puțin, totuși se liniștește cu privire la originea poruncilor pe care le primește și începe să-și deschidă inima unui mic număr de intimi: mai întîi Khadidjei, primul confident, cel mai puternic sprijin, precum și celor patru viitori califi: Ali, Uthmin și, mai ales, Umar și Abu Bakr. Umar, mult timp ostil înverșunat, nu se va converti decît în 616, dar atunci energia și autoritatea sa morală vor constitui atuuri decisive pentru tînărul islam. Decisiv a fost și sprijinul lui Abu Bakr, unul dintre primii cîștigați: de la început, comunitatea va trăi, în bună parte, din averea sa, și exemplul său de mare negustător convertit va fi cu atît mai prețios, cu cît propovăduirea lui Mahomed, născut și rămas modest cu toată ascensiunea socială datorată Khadidjei, nu va impresiona, la început, în afara cercului de intimi, decît pe oamenii simpli, meșteșugari, muncitori, sclavi, creștini sau convertiți la iudaism, pe scurt, pe toți cei ce trăiesc la marginea oligarhiei din Mecca, disprețuiți și exploatați.

Înverșunarea aristocrației qurayshite are, astfel, fără îndoială, ca prim motiv, compoziția comunității musulmane la începuturile ei: fie calici, fie trădători. Căci, în ceea ce privește restul, predicile lui Mahomed, pur religioase, nu reconsideră fundamentele cetății. O temă este dominantă: cea a pedepsei pe care o vor aduce arabilor, după exemplul popoarelor dispărute sub mînia cerească, practicile lor idolatre, nelegiuite față de un Dumnezeu unic și generos. Dar nu e vorba de schimbarea edificiului social, nici măcar a practicilor sale de cult: dacă Mahomed se roagă adesea singur sau însoțit de credincioșii săi, el se alătură concetățenilor săi păgîni în obiceiul lor de venerare, în Kaaba, a pietrei negre și a izvorului Zamzam. El lărgește astfel, după împrejurări, cercul în care propovăduiește, arătînd, totodată, că se poate să nu te atingi defel de un ritual stabilit dacă se consimte, într-o intenție nouă, să fie raportat doar la Dumnezeu.

Cum ostilitatea qurayshiților nu se lasă dezarmată, mica comunitate a cunoscut exilul: spre anul 615, un prim grup de credincioși se refugiază în Abisinia, în timp ce Mahomed caută sprijin chiar în Arabia. Respins la Taif, se întoarce la Medina (Yathrib), unde trăiesc laolaltă o puternică comunitate evreiască și două triburi arabe de origine yemenită. Acordul odată încheiat, Mahomed și partizanii săi părăsesc Mecca: acesta este exilul *(hijra),* Hegira, care va fi luată, după aproximativ șaptesprezece ani, drept începutul erei islamice.

Întorsătură decisivă, într-adevăr: din simplu predicator, Mahomed devine șeful unei asociații noi, în care se vor destrăma vechile legături de trib. Prin contractul de întrajutorare, emigranții din Mecca și aliații din Medina, dacă nu rup toate legăturile cu grupurile lor originare, cel puțin, le suprapun o alta, cea a unei credințe comune, reprezentată printr-un șef unic și necontestat. Însuși acest șef evoluează: are acum siguranța pe care i-o dă un trecut deja prestigios, mai ales, cu acea călătorie nocturnă din timpul ultimilor ani de la Mecca, cînd a fost transportat, în extaz, deasupra Ierusalimului, ajungînd pînă în al șaptelea cer[1]. Khadidja murind în 620, el s-a angajat pe calea poligamiei, consolidînd, prin căsătoriile sale, legăturile existente și creînd altele; situația sa conjugală devine afacere de stat și chiar de *Coran*. După învățătura și exemplul său, comunitatea se organizează, sînt instaurate datini care vor deveni, mai tîrziu, izvoare ale dreptului și ale ritualului. Încă de pe acum, Islamul își făurește, în lupte, victoriile sale hotărîtoare.

Decepționat de încăpățînarea evreilor, Mahomed, înainte de a scăpa de ei prin expulzări sau cu sabia, schimbă direcția *(qibla)* rugăciunii: Ierusalimul este părăsit pentru Mecca. Dublu simbol: islamul nu înțelege deloc să fie redus la o moștenire iudeo-creștină oarecare, și nici nu uită că trebuie să revină într-o zi la sanctuarul de unde a plecat: afirmație care îi neliniștește cu atît mai mult pe cei din Mecca, cu cît islamul trece la fapte. Ranchiuna, un atavism beduin reînnoit de el cu scopul promovării războiului sfînt împotriva idolatriei, dorința de a spori resursele comunității din Medina și

[1] *Coranul,* II. 6.

de a suda, prin încercarea armelor, cele două fracţiuni, autohtonă şi imigrată, explică politica de expediţii de pradă duse împotriva caravanelor qurayşite.

Tînăra comunitate are Valmyul său: Badr, în anul 2/624, şi reversul său: Ohod. Schimbarea se face prin asediul Medinei, la care trebuie să renunţe cei din Mecca. Tratativele îndelungate se încheie cu un armistiţiu, de care Mahomed profită pentru a supune, la nord, oaza evreiască Khaybar, pentru a încheia tratate cu triburi şi grupări creştine şi pentru a trimite spre Marea Moartă o armată ce va fi învinsă de bizantini. În anul 8/630, în sfîrşit, profitînd de o situaţie favorabilă, trupele din Medina cuceresc Mecca fără cea mai mică împotrivire: Profetul intră în Kaaba, distruge idolii şi primeşte supunerea cetăţii, convinsă, în lipsă de credinţă, că astfel îşi asigură liniştea caravanelor sale.

De acum înainte, a început marea istorie a Islamului. Ea trece, evident, prin unitatea Arabiei: puterii lui Mahomed, instalat la Medina, se supun, pe rînd, Taiful, apoi triburi din ce în ce mai numeroase, din Nadjd pînă la marginile Yemenului. Dar, în acelaşi timp, este şi o reafirmare a proiectelor îndreptate spre nord: chiar învinsă de căldură, armata, care sub ordinele Profetului, se întoarce dinspre Golful Aqaba, unde ajunsese fără luptă, a arătat căile viitoarelor expansiuni.

În anul 10/632, Mahomed, ale cărui puteri slăbesc, îşi desăvîrşeşte Pelerinajul, fixează prin acţiunile sale ritualul pentru viitor şi cere credincioşilor adunaţi, în diverse cuvîntări grupate mai tîrziu sub titlul de *Învăţătura Despărţirii,* să fie eliberat de misiunea sa. Revenit la Medina, imploră iertarea fraţilor săi şi îşi aşteaptă sfîrşitul, pe care îl primeşte cu seninătate în braţele lui Aisha, soţia sa în vîrstă de optsprezece ani. Devotată unei atît de mari umilinţe, istoria nu a reţinut ziua exactă a acestei morţi.

Credinţa musulmană în sensul dogmaticii religioase se conţine într-o formulă destul de concisă, conform căreia Allah este unic, iar Mahomed este trimisul lui. Dar cum de aflat dacă omul îl recunoaşte într-adevăr pe Allah şi îl urmează pe Mahomed? Cum putem deosebi ipocriţii ce adoptă *Coranul* în mod formal de musulmanii

autentici? Răspunsurile la aceste întrebări sînt date în cei cinci stîlpi ai credinţei musulmane. Islamul, aşa cum se desprinde (sau aşa cum tradiţia l-a desprins) din textul *Coranului*, se sprijină pe cinci „stîlpi" *(arkan).* Profesiunea de credinţă *(shahada:* mărturia) este, prin excelenţă, actul de conversiune la islam. „Nu există alt Dumnezeu decît Allah, şi Mahomed este trimisul lui Allah": această formulă, recitată în împrejurările cele mai grave ale vieţii, găseşte o formă supremă în mărturia martiriului.

Rugăciunea *(salat),* precedată de abluţiunile rituale, este spusă în cinci momente ale zilei: în zori, la amiază, după-amiază, la apusul soarelui, seara[1]. Rugăciunea în comun este întotdeauna recomandată şi prescrisă vinerea: credincioşii se adună atunci la moschee *(masjid),* cu faţa spre *mihab,* nişa decorată indicînd direcţia *(qibla)* către Mecca. *Imamul,* care se aşază în faţa adunării credincioşilor, nu este decît îndrumătorul rugăciunii colective, şi nu preot de vreun grad oarecare. Element esenţial al reuniunii de vineri este predica *(khutba),* pronunţată de la amvon *(intnbar).*

Postul *(sawm)* este, în mod explicit, definit de către *Coran* ca o continuare a legii ebraice şi creştine. Totuşi, pentru a-l deosebi de aceste antecedente, Mahomed va sfîrşi prin a-i asigura o data specifică: Ramadanul, luna Revelaţiei, cum am văzut, dar poate, de asemenea, luna sfîntă la vechii arabi. În treacăt, trebuie menţionat un detaliu de calendar: atunci cînd Profetul va părăsi, în anul 10/632, cu scopul de a se rupe de obiceiurile Arabiei păgîne, practica lunii intercalare, folosită la fiecare doi sau trei ani, pentru a acoperi diferenţa dintre computul solar şi cele douăsprezece luni de douăzeci şi nouă sau treizeci de zile, Ramadanul, „focul cerului", se va deplasa în mod regulat, străbătînd diversele perioade ale anului. Această mobilitate a postului se adaugă, astfel, la inconvenientele unui obicei care, încetinind activităţile zilnice, perturbă existenţa cotidiană şi, astăzi, chiar şi economia naţiunilor. Orice s-ar întîmpla, obiceiul rezistă, căci el este, pentru Islam, una din cele mai înalte expresii spirituale ale sale şi, poate chiar mai mult, comunitare: coeziune subliniată, la

[1] *Idem,* II. 7, A.

sfîrşitul postului, de una din cele mai onorate manifestări ale islamului, *id as-saghîr* sau „mica sărbătoare".

Mai cinstită, de altfel, decît cea mare *('ld al-kabir),* care sancţionează cealaltă adunare, fizică de această dată, a credincioşilor: pelerinajul *(hajj)* la locurile sfinte de la Mecca, recomandat fiecărui musulman de îndată ce are puterea şi mijloacele necesare. Pe locuri şi cu rituri moştenite de la Arabia păgînă, dar reconvertite spre adorarea Dumnezeului unic, *hajj*-ul adună, între 7 şi 13 ale lunii *Dhu' l-hidjdja,* ultima lună a anului musulman, pelerini veniţi din întreaga lume. În centrul veneraţiei lor stă Kaaba, de plan dreptunghiular, împodobită cu un văl de brocart reînnoit în fiecare an; în unul din colţurile sale este încastrată piatra neagră; alături, în incintă, izvorul Zemzem şi piatra lui Avraam, pe care patriarhul s-a suit pentru a îndrepta partea superioară a templului. Tot teritoriul Meccăi este tabu *(haram)* şi pelerinii, pentru a pătrunde aici, îmbracă, la anumite opriri hotărîte dinainte în drumul lor, costumul de sacralizare *(ihrim):* două bucăţi de stofă fără nicio cusătură. Veşmînt uniform, participare colectivă la rituri, identitate a interdicţiilor, sexuale sau de alt fel: aici, în adevăr, dincolo de naţiuni şi de graiuri, se făureşte sentimentul unei comunităţi[1].

Pomana *(sadaqa, zdkai)* poate fi interpretată ca o reconvertire, într-un sens spiritual, a virtuţilor tradiţionale de generozitate şi ospitalitate practicate de Arabia păgînă. Pentru islam, ca şi pentru alte religii, cel sărac are o creanţă asupra celui bogat, care, pentru a scăpa de ea, trebuie „să-şi purifice" averea, revărsînd o parte din ea asupra celor lipsiţi, asupra sclavilor, orfanilor şi călătorilor. Această datorie de caritate comportă o parte lăsată la iniţiativa voluntară şi secretă a individului şi alta instituţionalizată, sub forma unei contribuţii a credinciosului la cheltuielile colectivităţii: în comparaţie cu resursele exterioare – pradă de război, confiscări, capitaţie (impozitul pe cap de om) plătită de evrei şi creştini, pomana legală reprezintă efortul comunităţii prin ea însăşi.

[1] *Ibidem,* II. 7, B.

Pomana are ca scop corectarea nedreptăţilor sociale şi indivizii trebuie să-şi cheltuie averea şi efortul pentru familie şi rude, orfani, săraci, vagabonzi, nevoiaşi, eliberarea sclavilor. Aceste acţiuni definesc responsabilitatea unui musulman de a dobîndi o conştiinţă socială şi de a împărţi resursele individuale şi comune cu cei mai puţin privilegiaţi. De-a lungul timpului, acestea au devenit un act obligatoriu.

Aceştia sînt stîlpii sau emblemele *(sa'a'ir)* islamului. Autorii adaugă uneori jihadul, literal, „efortul" pentru domnia lui Dumnezeu: efort personal de demnitate sau de asceză, dar, de obicei, participare la lucrarea comunitară prin excelenţă, la lupta armată pentru expansiunea sau apărarea islamului.

Omul ce doreşte să se familiarizeze cu etica *Coranului* într-o formă succintă rămîne deziluzionat. Mahomed nu a lăsat nici *Decalogul* său, nici *Predica de pe munte*. El nu a creat o doctrină morală specială. Etica parcă s-a dizolvat în concepţia lui despre lume: în partea ei teoretică, ea coincide cu teologia, iar în cea normativă – cu dreptul. Însă lipsa eticii în sensul european al cuvîntului (ca o sferă deosebită a cunoaşterii şi culturii) nu înseamnă lipsa ei în calitate de program moral.

Toate normele ce intră în *Decalog* şi *Predica de pe munte* şi care formează conţinutul moralei umane sînt reprezentate şi în *Coran*, şi în acest sens, *Coranul* continuă, în mod direct, tradiţiile iudaismului şi creştinismului. Particularitatea eticii *Coranului* constă nu în faptul că în el sînt reprezentate norme morale unice, care nu există în alte monumente ale culturii, ci prin faptul că aceste norme sînt date într-o legătură indisolubilă cu alte forme de reglementare a relaţiilor dintre oameni – ritualul religios, obiceiul, dreptul.

Totodată, într-unul din capitolele *Coranului*, intitulat Criteriul[1], revelaţia, pentru întreaga omenire, devine punctul de referinţă în distingerea binelui de rău. Asemenea iudaismului şi creştinismului, începuturile islamului se regăsesc în ideea de poruncă divină, care este fundamentul pentru stabilirea ordinii morale prin străduinţa

[1] *Furgan,* Sura 25.

omului. În alte părți din *Coran*, același termen indică conceptul unei moralități revelate, care prezintă umanitatea cu o distincție certă între bine și rău, fapt care nu este un subiect al neajunsurilor umane.

Calitatea umană care cuprinde conceptul de valoare etică ideală în *Coran* este expusă în termenul *tagwa,* care reprezintă fundamentul acțiunilor umane și determină faptul ca omul să fie responsabil în fața lui Dumnezeu și a societății. Tagwa a devenit un simbol etic universal al unei comunități morale autentice.

Moralitatea nu este sistematizată, în *Coran,* în forma unui cod anumit și nu poate fi redusă la o totalitate de principii generale. Aici există anumite dispoziții singulare (de tipul interdicției asupra consumului cărnii de porc sau a vinului), există norme ce reglementează relațiile într-o anumită sferă (în ceea ce privește căsătoria, succesiunea etc.), există noțiuni ce generalizează relațiile morale și virtuțile concrete (echitatea, milostenia, conștiința, dărnicia etc.), dar nu există noțiunea sau termenul ce ar corespunde noțiunii de „etică" (sau morală).

Etica *Coranului* ține cont de posibilitățile și de circumstanțele vieții. În acest sens, ea este indulgentă față de om. Spre exemplu, musulmanului i se interzice să consume carne de porc, dar dacă se întîmplă că el nu are ce mînca în afară de carne de porc, atunci este permisă o derogare de la interdicția în cauză. Există obligațiunea postului, dar ea nu se răsfrînge asupra femeilor gravide sau asupra celor care sînt în captivitate. Așadar, normele eticii musulmane conțin și permit anumite excepții, imperativitatea lor nu poate fi considerată categorică.

Problema de ce omul trebuie să fie o ființă morală este rezolvată prin includerea moralei în credință. Modul de viață moral garantează beatitudinea vieții veșnice, iar modul de viață amoral duce, în mod inevitabil, la chinurile agoniei morții veșnice. Echitate și milostenie caută cel care caută un folos pentru sine. Motivul moral în islam coincide atît cu motivul înțelepciunii, cît și cu motivul pietății.

Etica musulmană reiese din conceperea integrală și destul de reală a omului, care înțelege și acceptă posibilitățile lui limitate. Ea nu

se bazează pe principiul că omul este asemănător lui Dumnezeu și prin aceasta este mai realistă, mai puțin înălțătoare decît etica creștină și conturează spațiul comportării lui morale responsabile.

Lecturi:

Biblia sau sfînta scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Guseinov A.A.; Apresean R.G., *Этика. Учебник для вузов,* Editura Gardariki, Moscova, 1999.

Iuga N., *Etica creștină privită dinspre filosofie*, Editura Proema, Baia Mare, 2000.

Jaspers K., *Oamenii de însemnătate crucială. Socrate. Buddha. Confucius. Iisus*, Editura Piadeia, București, 1996.

Miguel A., *Islamul și civilizația sa*, Editura Meridiane, București, 1994.

Papini G., *Viața lui Iisus*, Editura „Ago-Temporis", Chișinău, 1991.

Parabolele și învățăturile Domnului nostru Iisus Hristos, Editura Vestala, București, 1998.

Renan E., *Viața lui Isus*, Editura Ancora, București, 1991.

Rus R., *Istoria filozofiei islamice*, Editura Enciclopedică, București, 1994.

Schuon F., *Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Editura Humanitas, București, 1994.

Schure E., *Marii inițiați. Rama. Krishna. Hermes. Moise. Orfeu. Pitagora. Platon. Iisus*, Editura Lotus, București, 1998.

Test pentru autoevaluare

1. Poate fi oare considerat Confucius părintele spiritual al națiunii chineze?
2. Care sînt trăsăturile caracteristice ale concepției lui Buddha despre eliberarea omului?
3. În ce constă importanța pentru posteritate a *Decalogului* lui Moise?
4. În ce constă obiectul polemicii dintre Isus Hristos și Moise?
5. Care sînt trăsăturile caracteristice ale eticii lui Mahomed?

Tema nr. 2. Învățăturile etice ale filozofilor moralei

PLANUL:

1.
Concepțiile morale ale lui Socrate
2.
Etica lui Platon
3.
Etica lui Aristotel
4.
Concepțiile etice ale lui Epicur
5.
Sistemul etic al lui Immanuel Kant
6.
Concepțiile morale ale lui John Stuart Mill
7.
Concepțiile etice ale lui Friedrich Nietzsche
8.
Concepțiile morale ale lui Lev Tolstoi
9.
Etica lui Dimitrie Gusti
10.
Etica lui Albert Schweitzer

1. Concepţiile morale ale lui Socrate (469-399 î. Hr.)

Socrate realizează, în filozofie, o întoarcere cu 180 de grade faţă de presocratici, deoarece el conduce omul de la conştiinţa de lume la conştiinţa de sine. După o vorbă celebră a lui Cicero, Socrate „a făcut filozofia să se coboare din cer pe pământ şi a făcut-o să intre în oraşele şi în casele noastre". Sensul acestei schimbări este că Socrate a centrat filozofia pe om şi, asemeni sofiştilor, dar în cu totul alt mod, a făcut-o să pătrundă în agora.

Socrate este filozoful care întemeiază ştiinţa moralei pe autoritatea raţiunii teoretice, luînd ca punct de plecare principiul înscris, alături de alte patru maxime, la intrarea în templul de la Delfi – „Cu-

noaşte-te pe tine însuţi". Sursa adevăratei ştiinţe este, după Socrate, cunoaşterea de sine, iar necunoaşterea este izvorul tuturor relelor şi viciilor, deoarece nimeni nu greşeşte de bunăvoie, ci numai din neştiinţă şi nerecunoaştere a esenţei noţiunilor morale. Socrate este cel dintîi gînditor care dă temelie ştiinţifică moralei, drept pentru care Diogene Laertiu îl socotea întemeietorul moralei.

Marele cugetător este, ca teoretician al moralei, un optimist şi un raţionalist, avînd convingerea că toţi oamenii sînt educabili, fiind buni de la natură, dorindu-şi binele propriu şi nicidecum răul. Dacă, de cele mai multe ori, oamenii fac totuşi rău altora şi chiar lor înşişi, aceasta se întîmplă pentru că ei nu au cu adevărat o cunoaştere clară a ceea ce este bine, rău, virtute, moral, imoral etc. El este convins de puterea acţiunilor asupra afectelor, de faptul că evidenţa şi claritatea concepţiilor morale constituie factorii necesari şi eficienţi pentru ca oamenii să devină virtuoşi. Socrate are dreptate în ceea ce priveşte condiţia ideală a moralei, căci un înţelept precum a fost el însuşi putea subordona afectele puterii raţiunii.

Însă în condiţia ei comună, morala oamenilor simpli nu poate să reziste exigenţei teoretice socratice. Mulţimea poate asculta şi chiar înţelege cele mai clare demonstraţii logice privitoare la valorile morale, fără ca prin aceasta să devină mai bună, mai virtuoasă. Dimpotrivă, cei mulţi pot săvîrşi răul cu uşurinţă şi dezinvoltură, în deplină cunoştinţă de cauză.

„Morala" celor mulţi, caracterizată de principiul dominaţiei oarbe a afectelor asupra raţiunii, se regăseşte exprimată laconic în cunoscuta maximă a lui Ovidiu: „Văd şi ştiu ce este binele dar săvîrşesc, cu toate acestea, răul". Socrate este însă, cum am mai remarcat, în această privinţă, un optimist ce crede, fără rezerve, în puterea raţiunii de a întemeia ştiinţa teoretică a moralei. El uită, pare-se, că între puţinii înţelepţi ai omenirii (Buddha, Confucius etc.) şi majoritatea oamenilor simpli este o deosebire ca între zei şi simpli muritori.

În concepţia lui, cunoaşterea binelui şi practicarea virtuţii sînt identice. O atare cunoaştere nu este doar o înregistrare şi memorizare mecanică de noţiuni, ci o descoperire proprie, în care efortul celui ce cunoaşte presupune o conversiune spirituală profundă. Vir-

tutea și cunoașterea ei sînt identice, deoarece virtutea provine din cunoașterea clară, iar viciul – din ignoranță, mai exact, din cunoașterea incorectă.

Socrate considera că e destul a cunoaște binele pentru a-l realiza. „Nimeni nu este un rău cu bună știință", omul rău fiind un ignorant, pe cînd omul bun este cel înțelept. Virtutea cardinală este înțelepciunea, din care izvorăsc alte patru virtuți: a) pietatea față de zei ; b) dreptatea față de oameni ; c) curajul față de primejdii și d) cumpătarea, stăpînirea de sine față de plăcerile simțurilor. La aceasta mai putem adăuga că virtutea, la Socrate, este identică cu binele.

Aceasta este marea idee a învățăturii socratice la care s-ar putea face următoarea obiecție: dacă oamenii înclină natural spre binele propriu și dacă binele este identic cu virtutea, ar urma că oamenii pot fi virtuoși de la sine, astfel încît nici chiar învățătura și metoda socratică nu și-ar mai avea rostul. Este sigur însă că Socrate nu avea în vedere, precum sofiștii, binele individual, ci binele ideal, suprem.

Virtutea poate fi deci învățată, spune Socrate, asemeni sofistului Protagoras, însă nu ca un comportament oarecare. Spre deosebire de Protagoras, Socrate demonstrează că viciile pot fi înlăturate printr-o metodă sigură, asemănătoare unei „aritmetici morale". Prin cunoaștere și autocunoaștere de sine, poate fi instaurată, în viața noastră psihică, o ordine morală similară ordinii fizice.

Concepția despre virtute a lui Socrate a fost pusă în practică, din nefericire, chiar de către marele cugetător. În procesul intentat împotriva lui în 399 î.Hr., el nu a dorit să ceară iertare celor peste 500 de judecători. Explicația atitudinii sale a rămas celebră. Parafrazînd-o, ea se poate reda astfel: mi-am jertfit viața pentru luminarea patriei și dacă meritele mele nu vor fi recunoscute fără să mă apăr, înseamnă că m-am înșelat și că trebuie să mor. El a respins cu demnitate ispita credinciosului său discipol, Criton, de a fugi din închisoare prin coruperea paznicilor.

Socrate teoretizează esența logică și epistemologică a valorii morale, fiind, în acest sens, filozoful conceptului moral. Această esență poate fi descoperită, după el, pe calea dialogului, a cercetării și

analizei cît mai multor cunoștințe individuale, cît mai diverse (prin natură, educație, cultură).

Marele filozof nu a întemeiat, pînă la urmă, o astfel de știință morală de valoare universală și necesară, dar a indicat calea, metoda (elaborarea, precizarea și definirea elementelor ei principale), conceptele morale (a demonstrat că o astfel de știință este, teoretic, posibilă).

Socrate este primul filozof grec care s-a preocupat de statuarea universalului ca temei filozofic al științei morale. El credea că acest universal este virtutea morală, care poate fi cunoscută, învățată și practicată concomitent. Acest universal poate căpăta forme diverse, astfel, în domeniul voinței devenind curaj, în cel al sensibilității este temperanță (cumpătare), în cetate fiind justiția lui Socrate, iar raportată la zei, virtutea este pietate.

În acest sens, este meritorie încercarea de a stabili, ca nimeni altul pînă atunci, condițiile posibilității teoretice esențiale, necesare și universale ale oricărei științe și în această privință poate fi asemuit marelui filozof german Im. Kant. Socrate a intuit legea morală imperativă universal valabilă, care poate întemeia orice acțiune morală individuală, cu mult înaintea lui Kant. În acest fel învățătura socratică este și o teorie reflexivă, rațională, logică și practică totodată, prin care nu se reușește totuși anihilarea totală a întregului fond instinctiv și misterios al sufletului, așa cum ar fi dorit cugetătorul antic. Este drept că el crede cu vrednicie că omul, cînd se cunoaște pe sine, știe, implicit, și ceea ce trebuie să facă în lume.

Părinții bisericii creștine îi atribuiau lui Socrate o înaltă semnificație, văzînd în el un precursor al martirilor creștini, care și aceștia muriseră pentru convingerile lor, fiind acuzați, de asemenea, de trădarea credinței tradiționale.

Retrospectiv, putem spune că Socrate a devenit, într-un fel, acea figură în care epocile și oamenii și-au proiectat propriile dorințe și preocupări: cu privire la creștinul cucernic, smerit; la bărbatul rațiunii conștient de sine; la genialitatea personalității daimonice; la vestitorul omenirii; ba uneori privitor chiar la omul politic care își ascunde sub masca de filozof planurile de cucerire a puterii.

2. Etica lui Platon (427-347 î.Hr.)

Platon, genialul discipol al lui Socrate, a exercitat o puternică influenţă asupra culturii, în aşa măsură, încît cultura nu poate fi înţeleasă fără opera lui. Platon a scris, în tinereţe, dialoguri consacrate unor concepte etice ca *Eutyphron* (despre pietate), *Alcibiade* (despre natura omului), *Lahes* (despre curaj), *Charmides* (despre temperanţă). Vorbind despre etica lui Platon, trebuie să atragem atenţia asupra conceptului „frumosului etern". Astfel, un corp frumos degajă un suflet frumos, iar un suflet frumos este simbolul frumosului divin şi nevăzut. În faţa frumuseţii, omul are fiorul divinităţii şi nemuririi. Cînd iubim, scrie Platon în *Fedru*, parcă simţim cum cresc aripi sufletului şi cum ne avîntăm spre o lume nevăzută, în care am trăit înainte de naştere şi în care ne vom întoarce, după ce moartea ne va dezrobi din temniţa trupului.

În concepţia sa etică, Platon dezvoltă idei socratice. El spune că cine cunoaşte Binele este, de asemenea, bun şi face binele. Nimeni nu face nedreptatea de bunăvoie, ci din neştiinţă. De asemenea, ca şi Socrate, Platon împărtăşeşte convingerea că a suferi din pricina nedreptăţii este de o mie de ori mai bine decît a făptui o singură nedreptate. Etica platonică este fundamentată tot pe metafizica ideilor, după cum şi această metafizică îşi avea originea în năzuinţa etică a filozofului.

În *Gorgias* Platon spune că pentru viaţa omului sînt posibile doar două idealuri: unul după care scopul ultim al existenţei omului este *plăcerea* şi altul după care *Binele* este scopul suprem al vieţii. Între acestea nu există un drum de mijloc: omul trebuie să se hotărască, ori pentru unul, ori pentru altul. Iată de ce accentuează Platon ideea socratică *potrivit căreia a face o nedreptate este, în toate împrejurările, de o mie de ori mai rău, decît a suferi o nedreptate***.** De aceea acela care savîrşeşte o nedreptate este, în toate împrejurările, nefericit. Fericit nu este decît acela care este în posesia Dreptăţii şi a Binelui.

Dar ce este „Binele"? În *Gorias,* Platon afirmă că bun este omul care se află în posesia virtuţii. După părerea lui, există o singură virtute: *ştiinţa despre Bine*.

În *Menon* şi *Phaidon,* Platon face deosebire între o virtute adevărată şi alta cotidiană. Această deosebire descoperă şi mai pregnant dualismul între cele două lumi, între care se petrece marea drama a sufletului uman. Lumea cu plăcerile ei şi corpul cu necesităţile lui sînt o piedică în calea sufletului şi de aceea, trebuie învinse. Sufletul are numai o năzuinţă – de a se elibera de corp şi de lumea senzorială pentru a se întoarce în patria lui nevăzută. Pornind de aici, Platon dispreţuieşte virtutea cotidiană: plăcerea aici se schimbă pentru plăcere, durerea pentru durere, teama pentru teamă, de parcă ar fi monede. Virtutea cotidiană consideră cîştig doar bunurile pămîntului.

Dimpotrivă, Platon apreciază înalt doar „virtutea filozofică", care se fundamentează pe cunoaşterea *Ideilor eterne*. Omul trebuie să aibă grijă, în primul rînd, de suflet şi apoi, de corp. Pentru filozof, bunurile pămîntului n-au nicio valoare: nici banii, nici puterea politică, nici onoarea. Din această cauză, filozoful nu este capabil să se aranjeze în comoditatea lumii acesteia a colbului. El se comportă asemenea unui orb, din cauza că ochii lui sînt îndreptaţi spre lumea netrecătoare a Ideilor. De aceea, în dialogul *Tectet,* Platon spune că a fi bun înseamnă a fi filozof şi a fi filozof înseamnă a elibera sufletul de corp prin cea mai mare stăpînire de sine (astfel, în suflet se stabilesc ordinea şi măsura).

Platon spune că etica este în legătură cu psihologia prin aceea că celor trei facultăţi psihice le corespund trei virtuţi. Fiecare facultate duce, dacă este corect educată, la o virtute cardinală: gîndirea – la înţelepciune (*sofia*), voinţa – la vitejie (*andreea*) şi pofta – la cumpătare (*dophrosine*). Cea mai înaltă dintre acestea este înţelepciunea, care trebuie să le dirijeze pe celelalte două. Prin înţelepciune se înfăptuieşte dreptatea. De aceea, cea mai înaltă virtute e dreptatea. Menirea înţelepciunii, vitejiei şi a cumpătării este de a face posibilă dreptatea. Aşa am putea face următoarea ierarhie: dreptatea; înţelepciunea; vitejia; cumpătarea.

Morala platoniană merge mînă în mînă cu politica. Statul ideal, conceput de Platon în dialogul *Republica* sau *Statul*, este acela unde este regină dreptatea, aceasta fiind cultul competenţei, conform căruia fiecare trebuie să se ocupe de ceea ce este orînduit prin firea sa

înnăscută și să nu viseze că ar putea face orice, cum credea cetățeanul democrației ateniene. În *Statul ideal,* există o ierarhie a claselor sociale, inegale prin naștere, corespunzătoare celor trei forțe sufletești: clasa muncitorilor, clasa războinicilor sau apărătorilor și clasa conducătorilor sau filozofilor. Prima clasă este cea a producătorilor, cea de-a doua clasă reprezintă curajul și bărbăția, iar cea de-a treia clasă, cea a filozofilor, reprezintă însăși rațiunea. Statul platonian, pe care făuritorul lui a încercat fără succes a-l pune în practică în Siracuza, a fost, în parte, realizat de călugării iezuiți în Uruguay. Pentru ca luptătorii și conducătorii să nu fie ispitiți a uzurpa puterea statului, a cărui conducere absolută o au, aceștia au obligația de a se jertfi pentru binele statului și nu vor poseda nimic personal (proprietăți, bani, familie), ci totul va fi comun (comunismul aristocratic).

3. Etica lui Aristotel (384-322 î.Hr.)

Aristotel este considerat cel mai original și mai celebru discipol a lui Platon. Aristotel părăsește drumul trasat în etică de marii săi înaintași, Socrate și Platon. Orientarea pe care o dă Aristotel eticii este una *particularistă*, opusă celei universaliste. El este un realist și în etică, căci el nu mai întreabă despre ideea de bine, despre moralitate ca ceva în sine și pentru sine și despre valabilitatea acesteia, ci este preocupat de viața morală reală, moralitatea ca ceva faptic. El observă că nu este de ajuns să cunoști binele, pentru ca să-l săvîrșești, și că virtutea nu se învață teoretic, ci presupune o natură morală, care trebuie să asculte de rațiune, adică să ferească omul de extreme (nici desfrîu, nici ascetism). Numai celui ce află deplina satisfacție în bucuriile gîndirii, este sigur că nenorocirile sorții nu-i vor răpi niciodată bunurile lăuntrice, chiar dacă i le-ar răpi pe cele din afară, lumești (glorie, bani, situație socială etc.).

Etica aristotelică nu mai este îndreptată spre cunoașterea unui ideal veșnic și neschimbabil, ci înspre înțelegerea binelui ce poate fi realizat aici, în această lume, de către oameni care sînt deosebiți după sex, stare socială, profesiune, popor și de aceea el este diferit pentru bărbat și pentru femeie, pentru cetățeanul liber și pentru sclav. Pentru Aristotel, este de neînțeles ceea ce platonicii vor să spună cu al lor *bine în sine*. Aristotel afirmă că omul nu ar putea să-l sesizeze niciodată, chiar dacă ar există așa ceva. Binele este, dimpotrivă, în orice artă și orice acțiune, ca scop al acestora: pentru medicină – sănătatea, pentru arta războiului – victoria, pentru economie – bogăția etc. Măsura acestora este deci folosul, căci scopul omului nu este cunoașterea, ci fapta. Rostul eticii nu este *simpla teorie*, ca noi să știm ce este virtutea, ci ca noi să devenim oameni de ispravă. Înțeleptul, pentru a fi fericit, în afară de virtute, mai are nevoie și de un minimum de bunuri corporale.

Fundamentul virtuții nu este, așadar, intelectul, ci facultatea de a dori. Desigur, ca și pentru Aristotel, dăruirea neprecupețită instinctelor și scopurilor inferioare este ceva animalic, ce înjosește pe om. Omul trebuie să ducă o viață virtuoasă, fiindcă el chiar poate să facă acest lucru, datorită faptului că este o ființă rațională. Aristotel accentuează și el că virtutea nu constă nici în bogăție, onoare sau alte bunuri materiale, ci exclusiv în *activitatea virtuoasă sau rațională a sufletului*. Virtutea nu este dată odată cu înțelegerea, ci rațiunea trebuie să ordoneze năzuințele, afectele și instinctele din care urmează acțiunile umane. Virtutea este definită de Aristotel ca fiind aptitudinea cîștigată prin exercițiu, așadar, aptitudinea de a acționa întotdeauna conform cu rațiunea, ceea ce înseamnă, la acest filozof, a ține mereu calea de mijloc, calea între extreme. Virtutea este o acțiune de „voință făcută cu precugetare și care constă în păstrarea drumului de mijloc, ales de rațiune în mod liber, în urma unui discernămînt".

Virtutea are deci trei însușiri fundamentale:

a) virtutea este o acțiune de voință făcută cu precugetare, adică o acțiune liberă, precugetată;
b) ea constă în păstrarea căii de mijloc, adică între două extreme, între mult și puțin, ce nu mai sînt virtuți și lipsuri pentru om;
c) virtutea pretinde un discernămînt înainte de savîrșirea faptei. Așa, spre exemplu, dărnicia este virtutea ce ține echilibrul între a fi risipitor și a fi zgîrcit; vitejia este linia de mijloc în-

tre îndrăzneala nebunească și laşitate; dreptatea ţine calea de mijloc între a săvîrşi nedreptatea şi a suferi nedreptatea.

Această linie de mijloc, ce se confundă cu fapta morală, este nespus de greu de fixat, de aceea Aristotel înţelege să lase toată povara aceasta pe seama elitelor umanităţii, a înţelepţilor. Aşa se face că, atunci cînd este pusă întrebarea care faptă poate fi numită morală şi pe care trebuie s-o împlinească fiecare muritor, Aristotel răspunde scurt: „Priviţi pe cei aleşi ai genului omenesc, pentru ca, văzîndu-i în mod nemijlocit, să-i urmaţi".

În *Etica nicomahică,* Aristotel descrie pe omul superior în felul următor: „Omul superior este o personalitate care, trăind în mijlocul vieţii, nu este nici timid, nici temerar; care este măsurat în plăceri; care nu este nici încăpăţînat, nici slab; care este cu inima deschisă prietenește către lumea ce-l înconjoară, fără să fie mîndru, înălţîndu-se pe sine; care preţuieşte valoarea bogăţiei, dar care nici nu-şi leagă sufletul de ea, nici nu o risipeşte ca un uşuratic, care se supune de bunăvoie legilor, dar care, în anumite cazuri concrete, cînd ele nu sînt în acord cu conştiinţa sa, le completează cu toată cuviinţa, care nu disprețuiește buna părere a lumii despre sine, dar nici nu o supraevaluează; care nu jubilează în fericire și în furtunile vieţii, nu dă înapoi".

Toate aceste virtuţi, ce sînt practicate în viaţa de toate zilele, sînt numite de Aristotel „virtuţi etice" sau practice. Ele sînt dirijate de acea parte a intelectului pe care Aristotel îl numește „*nus patheticos*", aşadar acea parte ce stăpînește activităţile influenţate din exterior. Superioare acestora sînt activităţile intelectului, care îşi au valoarea lor în ele înseşi şi pe care Aristotel le numește „virtuţi diano-etice". Este vorba despre activităţile artistice şi, mai ales, cele ştiinţifice. Sînt două asemenea virtuţi: înţelepciunea si deşteptăciunea practică. Înţelepciunea este cea mai înaltă dintre toate virtuţile morale. Iar acea parte a raţiunii umane care exercită această activitate liberă este numită de Aristotel „nus poieticos".

Scopul suprem al vieţii virtuoase este fericirea sau „eudaimonia"[1]. Această fericire urmează să fie susţinută de sentimentul de plăcere,

[1] Din gr. *eu* şi *demon* – „divin", sau *eudaimonia* – „fericire".

căci „fericirea fără plăcere ar fi o vorbă goală", de aceea binele suprem nu poate fi gîndit fără de plăcere, fiindcă, zice el, „atunci ar fi posibil ca cineva să fie fericit fără ca totuşi să trăiască mulţumit". Fericirea constă în sentimentul de plăcere ce urmează din fapta bună şi conştiinţa că raţiunea stapîneşte peste simţurile inferioare. Cea mai înaltă plăcere este aceea produsă de activitatea liberă a raţiunii, aşadar produsă de cea mai înaltă virtute: înţelepciunea. Cel mai bun loz pe care şi-l poate dori omul în această lume este acela al cercetătorului după adevăr, al filozofului, care, refugiat în împărăţia bucuriilor pe care le naşte activitatea raţiunii, se ridică deasupra micimilor vieţii terestre şi ajunge la conştiinţa naturii şi a menirii sale divine. Dar şi această stare este dependentă de anumite situaţii externe, ca sănătatea corporală şi spirituală a înţeleptului, idee ce trădează tendinţa realistă şi relativistă aristotelică. Binele şi virtutea nu mai sînt, ca la Platon, valori absolute, ci ele sînt relative, dependente de raporturile şi situaţiile reale ale vieţii.

Totodată, Aristotel consideră că:

– fericirea nu poate consta în plăcere, argumentînd, contrar opiniei lui Eudox şi Aristip dar împreună cu Socrate: căci aceasta e o viaţă demnă doar de sclavi (care sînt nişte animale iraţionale); pe de altă parte, e rezonabil să spunem că nici fără plăceri nu poate exista o viaţă fericită. Plăcerile aparţin omului tot atît de mult ca şi raţiunea. Nu poate fi fericită o viaţă dominată de suferinţă;
– fericirea nu e dată de bogăţie, de viţa nobilă etc., căci sînt atîţia bogaţi care se declară nefericiţi. Dar nici nu poate exista fără ele;
– fericirea nu constă în virtutea etică (opinie susţinută de Antistene ori de cinici): „Aş prefera să înnebunesc decît să am experienţa plăcerii", spunea Antistene, adăugînd că tot ce iese în afara virtuţii etice trebuie ignorat şi disprețuit. Aristotel nu e atît de radical, dar atrage atenţia că omul are şi intelect, viaţă intelectuală, şi anume aceasta, dar nu virtuţile etice, îl aseamănă zeilor. Pe de altă parte, e clar că nici nu poţi fi fericit dacă eşti vicios moral.

4. Concepţiile etice ale lui Epicur (341-270 î.Hr.)

De numele lui Epicur este legată una dintre cele mai importante tradiţii ale eticii, care a căpătat denumirea de „eudaimonism" – concepţie ce pune la baza moralei năzuinţa omului spre fericire. Epicur observă că rezolvarea problemei etice constă în tălmăcirea justă a fericirii, deoarece oamenii fericiţi sînt virtuoşi, ei nu duc lipsă de nimic, nu au niciun temei să se certe între ei – acesta este patosul moral al învăţăturii lui.

Etica lui Epicur are un caracter empirist. La el plăcerea şi durerea sînt mobilurile acţiunii, nu numai pentru oameni, ci şi pentru animale. Ca dovadă că plăcerea este un bine, este invocat faptul că animalele caută plăcerea şi evită durerea, iar principiul etic ce constă în a fugi de durere şi a căuta plăcerea nu este derizoriu, întrucît Epicur are o concepţie elevată despre plăcere. El deosebeşte două feluri de plăceri, şi anume:

1. plăcerea de repaos – calmă şi persistentă, care este lipsa oricărei dureri fizice şi a oricărei nelinişti sufleteşti;
2. plăcerea în mişcare – vie, rapidă, trecătoare, constînd în satisfacerea nevoilor corporale.

Epicur arată că prima este spirituală, ea fiind adevărata plăcere, plăcerea constitutivă. De acest fel – calme, durabile, spirituale – sînt, spre exemplu, amintirea unei plăceri trecute şi gîndul la plăcerile viitoare.

În trecerea dincolo de limitele prezentului, prin bucuria pentru plăcerile care nu mai sînt şi pentru cele care vor fi, vede Epicur superioritatea plăcerilor spiritului faţă de cele ale corpului, care sînt ancorate în prezent. Aşa se face că înţeleptul, dacă ştie să evoce cu destulă tărie plăceri trecute, poate fi fericit şi în boală, în suferinţă, chiar închis în taurul lui Phalaris[1].

Epicur clasifică, de asemenea, dorinţele în trei grupe:

1. naturale şi necesare (foamea, setea, plăcerile auzului, ale vederii);

[1] Tiranul din Agrigento, în sec. al VI-lea î.Hr., care ardea victimele în pîntecele unui taur de aramă încins la foc, pentru a se amuza, auzind strigătele de durere, ieşind ca un muget pe nările şi gura taurului.

2. naturale şi nenecesare (căsătoria, creşterea copiilor);
3. nenaturale şi nenecesare (bogăţia, onorurile).

Omul poate fi fericit, după Epicur, satisfăcîndu-şi dorinţele naturale şi necesare. Pentru el, idealul este să te faci un mic punct în spaţiu şi în timp pentru a nu lăsa loc durerii. Fericirea nu poate consta decît în fixarea unei plăceri stabile şi în eliminarea a tot ce aduce neliniştea şi suferinţa. Pentru om este mai greu decît pentru animale de a fi mulţumit, deoarece el nu trăieşte numai în prezent şi trebuie eliminate suferinţele trecutului, ale amintirii şi neliniştile viitorului. Toate acestea se pot face pe cale raţională. Dispunînd de raţiune, omul poate obţine o fericire raţională care nu poate consta, pentru el, în plăcerile vulgare ale simţurilor sau în plăcerile momentului, aşa cum o recomandă doctrina hedonistă a lui Aristip, ci într-o fericire superioară, raţională, într-o linişte calmă, în ataraxie: „Cînd spunem că plăcerea este scopul unei vieţi fericite, nu trebuie închipuit că înţelegem să vorbim de acele feluri de plăceri care se găsesc în plăcerile dragostei sau în lux şi în excesul meselor copioase, aşa cum au vrut să o insinueze cîţiva ignoranţi, ca şi duşmanii sectei noastre... Această plăcere, care este centrul fericirii noastre, nu constă în altceva decît în a avea spiritul lipsit de orice agitaţie şi corpul lipsit de durere" (din scrisoarea lui Epicur către Meneceu). Liniştea fiind ţinta vieţii, Epicur recomandă adepţilor săi dispreţul faţă de viaţa publică, glorie, onoruri, distincţii, bogăţie. „Trăieşte retras", zicea el. Plăcerea sacrificiului pentru alţii nu intră în gîndirea epicuriană.

Etica are, pentru Epicur, rolul activ şi puterea de a arăta, teoretic, calea acestei fericiri raţionale. El consideră că trebuie obţinută o independenţă totală faţă de lume (*apatheia*), în care viaţa să fie fragilă, iar neliniştea de moarte să fie eliminată: atunci cînd ai murit, nu mai simţi nimic şi de ce să te neliniştești atunci cînd eşti în viaţă, în loc să te bucuri de ea? Mai este necesar, după Epicur, de a elimina şi frica de zei, de reprezentările iluzorii pe care şi le fac oamenii despre ei, deoarece zeii nu se amestecă în treburile omeneşti. Trebuie eliminate, după opinia cugetătorului, şi amintirile trecutului, atunci cînd ele sînt dureroase. Toate acestea sînt condiţiile negative ale fericirii. Mai trebuie amintită recomandarea lui Epicur de a urma legile

statului pentru a nu suferi rigorile lor, de a sta însă departe de viaţa publică, viaţă care nu aduce decît tulburări. Fericirea pozitivă o poate aduce însă contemplarea filozofică, înţelegerea naturii şi a lumii.

Nu vom face o critică a doctrinei lui Epicur. Ea este, evident, superioară *hedonismului*[1] lui Aristip, pe care Epicur îl numeşte desfrînat, şi nu poate fi considerată o doctrină a unei plăceri vulgare. Însă un lucru este cert, caracterul egoist al acestei doctrine. Chiar contemplarea filozofică, superioară, este o mulţumire pur personală. Nu există în ea nimic din datoria stoică, din datoria faţă de alţii, pe care ţi-o impune raţiunea morală. *Apatheia* epicureică apără liniştea individuală. *Apatheia* stoică dă liniştea necesară pentru a-ţi face datoria, aşa cum o cere raţiunea morală, fără considerare faţă de urmările pe care le poate avea. Doctrina lui Epicur este cea mai consecventă, dacă fericirea proprie, într-un sens strict, este considerată ca singurul bun suprem: atunci nu ai decît să elimini tot ce te poate tulbura şi atunci viaţa fragilă şi consacrată meditaţiei intelectuale, pe care o recomandă Epicur, va corespunde perfecţiunii. Dar dacă fericirea este virtute şi împlinire a datoriei faţă de alţii, şi dacă realizarea acestei datorii este bunul suprem, atunci doctrina epicureică apare ca ceva restrîns. De aceea doctrina stoică a putut fi considerată de creştinism ca o doctrină precursoare, deoarece mila, datoria faţă de ceilalţi, ajutorul acordat celorlalţi treceau, mai ales în stoicismul roman, pe primul plan al reflexiunii şi acţiunii morale. Totodată, doctrina epicureică, cu atacul ei contra zeilor şi cu egoismul unei satisfacţii strict individuale, a fost întotdeauna – pe drept – condamnată de creştinism.

Un alt mare atomist, Lucreţiu expune doctrina maestrului său, în *Poemul naturii,* şi vrea să vindece pe oameni de frica zeilor şi a morţii, prin descrierea strălucitoare, în şase cărţi, a liniilor mari de evoluţie a naturii, a omului şi a culturii sale. Contemplarea naturii şi a morţii duce la linişte şi liniştea dă o valorificare calmă a vieţii. Astfel, ataraxia epicureică este realizată prin privirea justă asupra lucrurilor.

[1] Din gr. *hedone* – „plăcere".

5. Sistemul etic al lui Immanuel Kant (1724-1804)

Morala kantiană s-a constituit pornind de la o reflexie asupra teoriilor morale istorice, de la constatarea că aceste teorii nu au putut fundamenta certitudinea unui stil de viaţă, a unui cod de comportament cu o orientare fermă, conform principiilor raţiunii.

Mulţimea şi varietatea teoriilor formulate în trecut nu reprezintă, de fapt, pentru Kant, decît o varietate a experienţei, a aceleiaşi experienţe în care, după „trezirea din somnul dogmatic", nu a voit să vadă decît o sursă de arbitrar şi relativism. Morala platoniciană e o morală a transcendenţei, strîns ataşată proiectului unei republici ideale. Epicur a preconizat plăcerea şi, în primul rînd, plăcerile superioare ale spiritului. Stoicii au recomandat şi, adesea, au ilustrat, în condiţia lor morală, indiferenţa faţă de durere, fermitatea voinţei în împrejurări neprielnice etc. Prin temperament, Im. Kant e foarte aproape de stoicism, refuzînd totuşi adeziunea la această doctrină, căreia îi reproşează că a pierdut din vedere complexitatea fiinţei morale a omului, faptul că acesta nu este raţiune pură, ci numai un animal raţional, o fiinţă „finită şi rezonabilă", aşa cum Kant însuşi a spus-o în repetate rînduri. E foarte greu, imposibil chiar, de a face o alegere între aceste doctrine vechi, o alegere care să nu fie arbitrară. De aici superioritatea unei morale a raţiunii pure, a unei raţiuni care să se manifeste ca raţiune în şi pentru „fiinţa finită".

Etica lui Kant, expusă în *Critica raţiunii practice* şi în *Întemeierea metafizicii moravurilor,* se bazează pe raţiunea practică, ce impune legea morală, imperativul categoric, care ne apare prin sine însuşi evident, necesar şi general valabil: „Acţionează în aşa fel încît maxima voinţei tale să poată servi oricînd în acelaşi timp ca principiu al unei legiferări generale".

Din legea morală derivă datoria, care este o formă proprie de manifestare a imperativului categoric. Nu afectivitatea, ca la Rousseau, reprezintă sursa şi suportul justificativ al imperativului categoric. Inconstantă, capricioasă, în demersurile şi deciziile ei spontane, afectivitatea nu poate constitui fundamentul unor norme obiective, de o valoare necesară şi universală, aşa cum doreşte

Kant. Numai raţiunea e capabilă să confere condiţiei morale acel statut riguros la care rîvnea Kant. Dacă există conceptul şi posibilitatea imperativului categoric, a datoriei care comandă în chip absolut, independent de orice considerent afectiv sau utilitar, lucrul acesta se datorează exclusiv raţiunii. Legea morală este învestită, la Kant, cu o demnitate supremă, căci, dacă noi sîntem cei care ne-o impunem, ea se manifestă cu caracterul unei necesităţi absolute. La acest aspect al imperativului kantian, care ar presupune detaşarea de cerinţele şi înclinaţiile naturii umane, se referă constatarea rigorismului, ca trăsătură specifică, fundamentală a moralei kantiene.

Kant admite şi existenţa unei voinţe pure, o voinţă bună, pe care o recunoaşte sub denumirea simplă şi populară de bunăvoinţă, aceea care se defineşte şi se constituie prin năzuinţa la ideal, la ceea ce trebuie să fie, prin refuzul tuturor acelor acţiuni care sînt generate de dorinţa „sensibilă“, sau de o spontaneitate care nu ar putea să exprime decît „naturalitatea“ fiinţei noastre. Voinţa bună este aceea ce acţionează sub forma datoriei şi nu conform cu datoria, deoarece finalitatea unei acţiuni calculate, sau spontaneitatea unei înclinaţii naturale, susţine Kant, poate foarte bine realiza ceea ce este „conform datoriei“, dar nu făcut „din datorie“. Conformitatea faţă de datorie ţine de „materia“ sau „materialitatea“ actului. Spre exemplu, mă abţin să-mi însuşesc un bun ce aparţine altcuiva. Însă conformitatea unui act cu norma imperativă nu e suficientă pentru a asigura înfăptuirea deplinei moralităţi. Şi bunăvoinţa nu poate cunoaşte o altă motivaţie decît aceea a datoriei, a datoriei care se defineşte prin caracterul ei categoric, necondiţionat. Kant împărţea datoria în datorie faţă de sine şi datorie faţă de alţii. În concepţia lui, datoriile faţă de sine pot fi „perfecte“ sau „imperfecte“ (pozitive). Datoriile perfecte, care sînt negative, fiindcă interzic, sînt datorii de conservare de sine, fie faţă de eul fizic, fie faţă de eul moral. Faţă de eul fizic, morala interzice: sinuciderea, mutilarea, plăcerea nenaturală, mîncarea şi băutura excesive etc. Faţă de eul moral, se interzice degradarea lui prin minciună, avariţie şi servilism. Minciuna este o autodegradare. Datoriile imperfecte (imprecise) se referă la propria perfecţiune, fie

a dispoziţiilor naturale (forţele corpului, sufletului, personalitatea), fie a celor morale (puritate desăvîrşită a conştiinţei). Datoria faţă de alţii se împarte în două: datoria de iubire şi datoria de respect. Datoriile de iubire sînt datorii de binefacere, de recunoştinţă şi de simpatie. Opusă bunăvoinţei sau bunătăţii este invidia (întristarea în faţa fericirii altora). Ea se asociază cu ingratitudinea, ca şi cu viciul, opus simpatiei. Datoria de respect se bazează pe demnitatea umană, care nu poate fi refuzată nici celui mai vicios.

Din legea morală a lui Kant derivă nu numai datoria, ci şi posibilitatea de a o îndeplini. Aparţinînd lumii fenomenale, în care totul e supus cauzalităţii, s-ar părea că omul nu e liber, acţiunea lui fiind strict şi întru totul determinată. Legea morală însă, prin însuşi caracterul ei imperativ, care se impune necondiţionat conştiinţei noastre, ne arată că putem să o îndeplinim, deci că sîntem liberi în voinţa noastră să o îndeplinim. Într-adevăr, potrivit filozofiei lui Kant, omul aparţine la două lumi. Ca cetăţean al lumii empirice, fenomenale, sensibile, este determinat de principiul cauzalităţii, dar ca cetăţean al lucrului în sine, al lumii noumenale, inteligibile, în care cauzalitatea nu mai are niciun rol, este liber. Ideea de libertate reiese deci din legea morală şi constituie un postulat al raţiunii practice. Dar raţiunea practică mai postulează două idei: aceea de nemurire şi aceea de existenţă a lui Dumnezeu, căci perfecţia morală nefiind posibil de îndeplinit în această lume tiranizată de simţuri, trebuie să presupunem, să postulăm continuarea existenţei noastre după moarte, cînd apropierea de perfecţiunea morală va fi posibilă. Existenţa lui Dumnezeu o postulăm din cerinţa morală pe care o simţim de a crede în existenţa unei cauze a întregii naturi, şi care, fiind deosebită de natură, „să conţină temeiul“ acordului exact al fericirii cu moralitatea.

Caracterul formal al imperativului categoric constituie una din trăsăturile fundamentale ale moralei kantiene, de o evidenţă incontestabilă. Pe terenul vieţii morale e necesar, susţine Im. Kant, ca ceea ce este să devină identic cu ceea ce trebuie să fie, nu pe calea unei simple conformităţi exterioare, care nu poate duce decît la „legalitate“, ci numai prin intermediul unei adeziuni interioare, prin acea

participare intimă a conştiinţei, care face ca respectul legii pentru ea însăşi să reprezinte, totodată, principiul şi scopul vieţii morale. Dar dacă, în fundamentarea moralităţii, criteriul „formei" joacă un rol atît de important, aceasta nu înseamnă că morala lui Kant s-a oprit şi ar putea fi definită în întregimea tezelor ei proprii, la nivelul formalismului. Latura „formală", ilustrată de respectul datoriei pure, necondiţionate, e contrabalansată şi compensată de prezenţa unei tendinţe mai realiste şi mai profunde. Aceasta îşi află expresia specifică în cadrul unei evoluţii, a unei modificări de perspectivă, vizibilă chiar în *Metafizica moravurilor*, datorită căreia criteriul universalităţii abstracte, pe care se întemeia autoritatea imperativului categoric, face loc „universalului concret" întruchipat de persoana morală. E adevărat, soluţia problemei, semnificaţia „concretului" la care tinde moralitatea kantiană, se conturează, la rîndul ei, pe un plan speculativ. Întruchipare supremă a raţiunii, principiu al generozităţii şi expansiunii morale, persoana umană trebuie considerată ca un „scop în sine". Nu e mai puţin adevărat însă că, din punctul de vedere al moralei kantiene, nimic nu e mai important decît personalitatea morală a omului prin care Kant înţelege: „...libertatea şi independenţa de mecanismul întregii naturi, considerată totuşi, în acelaşi timp, ca puterea unei fiinţe care este supusă unor legi speciale, anume unor legi pure practice, date de propria-i raţiune, astfel încît persoana, ca aparţinînd lumii sensibile, este supusă propriei personalităţi, în măsura în care ea aparţine totodată lumii inteligibile şi atunci nu e de mirare dacă omul, aparţinînd ambelor lumi, nu trebuie să considere astfel propria-i fiinţă în legătură cu a doua şi cea mai înaltă menire a lui, decît cu veneraţie şi legile acestei meniri, cu cel mai înalt respect"[1].

Pe această ordine de idei se întemeiază cîteva expresii care desemnează valoarea obiectelor după idei morale. Legea morală e sfîntă (inviolabilă). Omul este, în adevăr, destul de profan, dar umanitatea din persoana lui trebuie să-i fie sfîntă. În întreaga creaţie, tot ce vrem şi asupra căruia avem vreo putere poate fi folosit

[1] Kant Im., *op. cit.,* p. 176.

numai ca mijloc. Numai omul, şi împreună cu el orice creatură raţională, este scop în sine. El este subiectul legii morale, care e sfîntă, în virtutea autonomiei libertăţii lui. Tocmai de dragul ei, orice voinţă, chiar şi voinţa proprie fiecărei persoane, îndreptată asupra ei însăşi, este limitată la condiţia acordului cu autonomia fiinţei raţionale, anume de a nu o supune la nicio intenţie care nu este posibilă după o lege care ar putea izvorî din voinţa subiectului pasiv însuşi, de a nu folosi niciodată subiectul numai ca mijloc, ci în acelaşi timp ca scop[1].

Dacă demontăm structura cu care îşi susţine Kant teoria sa morală, observăm cît de aproape se situează gîndirea lui în convingerile şi supoziţiile noastre etice de fiecare zi. Că noi recunoaştem o cauzalitate naturală, dar în acelaşi timp gîndim, fără să ştim, că libertatea este oarecum posibilă, o dovedesc practicile noastre de fiecare zi. Pentru orice acţiune pe care susţin că am ales-o liber există întotdeauna o explicaţie din punctul de vedere al unei cauzalităţi naturale a mişcărilor care o determină, şi nicio prezentare a acţiunilor care ignoră posibilitatea unei explicaţii sub raportul cauzalităţii naturale nu este acceptabilă din punct de vedere obiectiv. Totodată, acţiunea în sine este înţeleasă prin referinţe la intenţiile legate de ea, adică este explicabilă prin referire la raţiuni. Noi credem că acţiunea este efectuată datorită anumitor motive, deşi nu negăm că mişcările cerute de ea se conformează cauzalităţii naturale.

6. Concepţiile morale ale lui John Stuart Mill (1806-1873)

John Stuart Mill a fost cel mai remarcabil dintre filozofii britanici ai sec. al XIX-lea care au enunţat şi dezvoltat doctrina utilitarismului. A fost un adept al reformelor sociale, susţinător al libertăţii personale şi politice. Iar lucrarea *Utilitarismul*[2] este una dintre cele mai semnificative studii de filozofie morală, asemănătoare ca importanţă *Eticii nicomahice* a lui Aristotel şi *Întemeierii metafizicii mora-*

[1] *Idem.*

[2] Vezi traducerea românească în: Mureşan V., *Utilitarismul lui John Stuart Mill,* Editura Paideia, Bucureşti, 2003.

vurilor a lui Kant. Mill promova codul moral al timpurilor noi. Nu mai era vorba de morala religioasă sau aristocratică, ci de o morală plebeiană sau mai degrabă burgheză, o morală care propovăduiește oamenilor să-și ia în mîini propriile interese, o morală rațională, calculată și prozaică. Morala utilitarismului este psihologia lor economică transpusă la modul imperativ.

Mill a afirmat că morala bazată pe simțul comun, pe care o învățăm din copilărie, reprezintă înțelepciunea cumulată a omenirii cu privire la consecințele pozitive și negative ale acțiunilor. Trebuie deci să ne conducem viața în funcție de această morală, cu excepția cazurilor noi și neobișnuite, cînd e necesar apelul direct la principiul utilității. Din această cauză, în morală, J. St. Mill este reprezentantul concepției utilitariste. El este însă un utilitarist de cea mai nobilă esență. În *Utilitarismul,* Mill dezvoltă principiul utilității, transformîndu-l într-o teorie care ne călăuzește în privința felului în care putem duce o viață virtuoasă. Crezul utilității, spune el, „susține că acțiunile sînt corecte dacă tind să promoveze fericirea și incorecte dacă tind să promoveze reversul fericirii"[1]. El subliniază că principiul nu este susceptibil de dovezi raționale, dar „pot apărea considerații menite să determine intelectul... și acesta este echivalentul dovezilor"[2]. Fericirea, spune el, este dezirabilă și dovada o găsim în faptul că oamenii o doresc. Binele fiecărei persoane este o fericire pentru ea și, ca atare, fericirea generală reprezintă binele tuturor persoanelor luate laolaltă. Acest argument, bazat pe premise psihologice, a devenit ținta unor critici ample și amănunțite.

După Mill, fericirea tuturor oamenilor este scopul acțiunilor omenești și principiul suprem al moralității. Natura umană este astfel constituită, încît ea nu poate dori decît fericirea sau ceea ce este o parte a fericirii sau un mijloc spre fericire. Mill deosebește diferitele forme ale plăcerii nu numai din punctul de vedere al cantității, ci și din acela al calității. Astfel, sînt plăceri care apar cu mult mai prețioase, care corespund mai mult demnității noastre și pe care unii

[1] *Idem.*
[2] *Idem.*

oameni le doresc și le preferă altora, mai puțin prețioase, dar mai puternice. J. S. Mill elucidează, de asemenea, sentimentele simpatetice ale oamenilor și tendința lor spre educația morală. Cultura și educația îi fac mai buni pe oameni, deșteaptă și întăresc în ei sentimentele sociale și vor întări, cu timpul, dorința omului de a lucra în acord cu ceilalți oameni, în așa măsură încît acest lucru va apărea tot atît de firesc precum apare astăzi, pentru imensa majoritate a oamenilor, oroarea față de crimă. Căci cine lucrează cu alții, mînat de dorința de a colabora, nu poate, după o bucată de vreme, să nu vadă că interesul lui se confundă cu interesele celorlalți, că interesul lui este să lucreze mînă în mînă cu semenii lui. Sentimentele sociale sînt tot atît de naturale, de eficace și de necesare ca și sentimentele egoiste. Mill îl depășește pe Bentham, întemeietorul și reprezentantul tipic al utilitarismului, prin deosebirea calitativă a speciilor de plăceri și prin relevarea valorii etice a sentimentelor sociale.

Pentru a combate obiecțiile ridicate împotriva versiunii benthamiste a utilitarismului etic, care era acuzat că înfățișează omenirea drept egoistă și josnică, Mill susține că, deși cu toții acționăm pentru a obține plăcerea într-un sens oarecare al acestui cuvînt, din aceasta nu rezultă neapărat că acționăm întotdeauna egoist, căci mulți oameni săvîrșesc în mod voluntar fapte care, evident, nu pot fi judecate drept egoiste. De asemenea, el revizuiește noțiunea de plăcere a lui Bentham, respingînd opinia acestuia că „jocul de-a înțepatul cu acele este la fel de bun ca și poezia", distingînd între plăcerile inferioare și cele superioare și susținînd că oricine a cunoscut, prin experiență, amîndouă genurile de plăcere le va prefera pe cele superioare. Dacă există și unii care, cunoscîndu-le pe amîndouă, le urmăresc doar pe cele inferioare, ei o fac, spune Mill, pentru că au devenit incapabili să le savureze pe cele superioare.

În ultimul capitol al *Utilitarismului*, Mill încearcă să trateze o obiecție majoră ridicată împotriva ideii de a privi fericirea drept cea mai înaltă valoare morală. Expusă simplu, obiecția este că fericirea nu poate constitui valoarea supremă, întrucît, în atîtea și atîtea situații, noi punem, de fapt, dreptatea mai presus de fericire.

Ca reacţie la obiecţia respectivă, Mill adună o sumedenie de argumente impresionante, toate destinate să arate că, deşi dreptatea, justiţia joacă un rol de mare importanţă în ierarhia valorilor umane, totuşi ele slujesc mai degrabă decît domină principiul fericirii. Însă, din păcate, în ultimă analiză, el nu reuşeşte să anuleze total obiecţia.

Utilitarismul a fost îmbrăţişat cu bucurie şi multă grabă de mulţi oameni din Anglia victoriană, care erau tot mai dezamăgiţi de creştinism, dar vroiau să-şi stabilească o moralitate clară prin propria lor gîndire independentă. Dogmele acesteia constituie încă probleme în discuţie şi acum, după mai bine de o sută de ani. Teoria a fost dezvoltată, dezbătută şi perfecţionată în mare măsură, de cînd a fundamentat-o Mill, ea oferă o doctrină morală la care subscriu în totalitate mulţi indivizi, precum şi multe instituţii sociale.

Am putea sintetiza principiul utilităţii aşa cum ne-a fost propus de utilitariştii clasici din sec. al XIX-lea, folosind chiar formularea lui Mill: „Că moralitatea acţiunilor depinde de consecinţele pe care ele tind să le producă, aceasta e doctrina persoanelor raţionale din toate şcolile; că binele sau răul acelor consecinţe e măsurat doar prin plăcere sau durere, aceasta este toată doctrina şcolii utilitariste şi constituie specificul ei". Cu alte cuvinte, am putea spune că *utilitarismul clasic* e o combinaţie a două teze:

1. *Teza consecinţionistă*: O acţiune este moralmente corectă dacă starea de lucruri produsă prin ea (consecinţa ei) este bună.
2. *Teza hedonistă*: Binele relevant moral este cantitatea de „fericire", înţeleasă ca „plăcere", produsă de acţiune (plăcerea/ durerea e un numitor comun al tuturor consecinţelor acţiunilor şi permite compararea lor).

7. Concepţiile etice ale lui Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Nietzsche s-a caracterizat adeseori ca imoralist, ca un adversar al valorilor tradiţionale, făcîndu-şi însă din aceasta o virtute şi un titlu de glorie. Astfel, la originea filozofiei sale a prezidat spiritul de negaţie. Ceea ce vrea să lichideze în primul rînd filozoful este, evident, morala „sclavilor", morala „rasei inferioare" a celor mulţi, a căror

echipament vital ar fi deficitar. Însă implicaţiile acestei campanii sînt multiple. Sînt destul de numeroşi cei care nu au voit să vadă în filozofia lui Nietzsche decît manifestarea unei atitudini înnoitoare şi eliberatoare, prin vetoul adresat tuturor valorilor şi autorităţilor tradiţionale în domeniul moralei. Este adevărat că prin una din tendinţele sale constitutive, filozofia lui Nietzsche a dat o expresie caracteristică, deşi marcată negativ de orientarea antidemocratică, acelei nevoi de analiză şi libertate interioară, care a stat la baza dezvoltării spiritului modern. Ea a incarnat într-o formă tipică neîncrederea profundă a secolului al nouăsprezecelea – secol impregnat de istorism şi pozitivitate – faţă de orice interpretare speculativă sau religioasă a existenţei, faţă de acele ipoteze consolatoare în care, mii de ani, omenirea a crezut să afle un punct de sprijin moral. Omul modern nu vroia să fie indus în eroare, să fie victimă a atîtor iluzii pe care le poate genera aspiraţia nestăvilită către bine, adevăr şi fericire. El preferă să privească realitatea în faţă, aşa cum este, încercînd să suprime, în acest scop, obstacolele artificiale pentru a asigura contactul cît mai strîns, mai apropiat, dintre conştiinţă şi realitate. Nietzsche a trăit acest sentiment, l-a „experimentat" din plin, pentru a-l „realiza" sub forma unei ipoteze diametral opuse concepţiei creştine şi oricărui optimism naiv. „Dumnezeu e mort", aceasta este afirmaţia de bază a unei filozofii pentru care universul, devenirea şi destinul umanităţii sînt probleme ce trebuie considerate independent de orice apel la supranatural şi transcendenţă. Pornind însă de aici, va ajunge la concluzia nihilistă a unui univers lipsit de unitate şi de legi, a unui fenomenism absolut, conform căreia singura realitate ar fi o devenire indiferentă şi lipsită de sens.

Moralitatea, după Nietzsche, este condamnarea, castrarea, impunerea cu forţa, neîntemeiată a unor precepte fără rost. Pentru el, „tot ceea ce este bun se naşte din instinct şi, prin urmare, este uşor, necesar, liber"[1], iar „cînd este respins ceea ce este mai serios în autoconservare, în sporirea forţelor vieţii, cînd este respinsă, adică, viaţa, cînd se construieşte un ideal din cloroza şi din dispreţuirea

[1] Nietzsche Fr., *Aşa grăit-a Zarathustra,* Editura Edinter, Bucureşti, 1991.

trupului“[1] în numele moralelor „celor care doresc să amelioreze omenirea“[2], nu se ajunge decît la respectarea unor reţete ale decadenţei şi, astfel, la nimicirea propriei vieţi.

În aceleaşi deveniri, reacţia lui Nietzsche este una negativă, de opoziţie şi tăgăduire categorică a progresului şi valorilor tradiţionale. Împotriva celor care, după părerea sa, au acordat o prea mare importanţă trecutului istoric, va invoca primatul vieţii, al vieţii „adevărate“, care reclamă o redeşteptare a spiritului dionisiac. Viaţa, pentru Nietzsche, scapă unei încadrări raţionale: „Viaţa înseamnă voinţă de a fi, de a trăi, înseamnă voinţă de putere, iar viaţa însăşi este în esenţă sustragere, rănire, biruinţă asupra celui slab, asupra celui străin, înseamnă duritate, înseamnă impunerea cu forţă a forţelor proprii şi înseamnă exploatare“. El scrie: „Trăiţi-vă viaţa! Nu vă lăsaţi copleşiţi de trecut în aşa măsură, încît arta şi personalitatea, instinctul şi gîndirea să aibă de suferit!“. Aşa sună apelul unei filozofii pentru care trecutul omenirii nu înseamnă mai mult decît istoria unei îndelungate erori.

Istoria, susţine Nietzsche, s-a preocupat în prea mare măsură, pînă acum, de problemele ce privesc „mulţimea“, destinul maselor. Optica ei trebuie schimbată în mod radical. Valoarea şi sensul istoriei nu pot fi apreciate decît prin importanţa şi dimensiunile morale ale oamenilor mari, ale exemplarelor de elită, prin faptul de a fi oferit împrejurările şi forţa necesară pentru ca apariţia unor asemenea oameni să fie posibilă. În *Anticristul*, în prima parte, el strigă: „Piară cei slabi şi neisprăviţi. Aceasta să fie întîia mea deviză a dragostei faţă de oameni“. Omul cu defectele lui nu trebuie să dorească să fie considerat scop în sine. Nietzsche vede omul nu ca scop în sine, ci ca mijloc şi tocmai de aceea omul nu trebuie să fie nimic altceva decît o punte de trecere spre Supraom: „Eu vă propovăduiesc supraomul. Omul este ceva ce trebuie depăşit“.

Reprezentările morale, afirmă Nietzsche, au o origine istorică şi într-o epocă mai îndepărtată, morala celor „tari“ a avut un caracter predominant. Însă tabelul de valori instituit de cei puternici şi fericiţi a fost răsturnat prin insurecţia morală a sclavilor, ce s-a tradus printr-o nouă concepţie asupra lumii, ale cărei consecinţe pot fi urmărite în cultura şi viaţa morală a societăţii contemporane. Lumea a devenit sediul şi simbolul decadenţei, sărăcia şi umilinţa au fost exaltate. Libertatea, demnitatea, individualitatea morală a omului au fost nesocotite. Apostolii nu au înţeles nimic din moartea lui Isus, care, în semnificaţia ei morală, a constituit expresia unui mare act de libertate, au ignorat latura lui nobilă, tăria morală, pentru a nu vedea decît umilinţa şi suferinţa. După Nietzsche, au existat mai multe insurecţii morale. Înaintea creştinismului, budismul şi socratismul au reprezentat manifestări de acelaşi gen, dar de o esenţă mai nobilă. Mai apoi reforma, curentul liberei cugetări, democraţia şi însăşi dezvoltarea ştiinţei moderne au urmat o cale analogică.

[1] Nietzsche Fr., *Dincolo de bine şi de rău,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.
[2] Nietzsche Fr., *Despre genealogia moralei,* Editura Echinox, Bucureşti, 1993.

După Nietzsche, optimismul moral presupune recunoaşterea unor legi constante, ce ar guverna mersul istoriei, a unui obiectiv ideal, spre care s-ar îndrepta evoluţia morală a umanităţii.

În numele vieţii, Nietzsche a susţinut, reluînd o temă frecvent împărtăşită de lumea antichităţii, ideea „eternei reîntoarceri“ a lumii, care este ideea fundamentală a lucrării *Aşa vorbit-a Zarathustra*. Oamenilor superiori, adunaţi în jurul său, Zarathustra le anunţă marea veste: totul va reîncepe şi va fi aşa cum a fost. Supraomul va veni din nou pregătit prin însăşi stabilirea unei noi table de valori. Dar ideea repetiţiei aduce cu sine o notă de pesimism fatalist, incompatibilă cu încrederea în viitor, cu entuziasmul dionisiac, pe care Nietzsche îl manifestă în apărarea vieţii.

Pentru Nietzsche, afirmarea vieţii îşi află expresia cea mai fidelă în „voinţa de putere“, în dorinţa arzătoare de a da acestei puteri libertatea de a se exercita asupra celorlalţi sub forma celui mai aprig egoism. Revendicarea vieţii, în spiritul filozofiei lui Nietzsche, înseamnă, în cele din urmă, proclamarea dreptului celui „tare“ de a-l aservi pe cel „slab“, afirmarea nestăvilită a „voinţei de putere“ care nu cunoaşte şi nu admite niciun fel de graniţă sau oprelişte. Însă această voinţă de autonomie absolută va duce la consecinţe cu totul neprevăzute, din cele mai grave, căci însăşi valoarea ştiinţei şi

adevărului sînt puse în discuție, din momentul în care autoritatea acestora nu va însemna pentru Nietzsche decît o formă mai subtilă a servituții morale, spirituale. A crede în adevăr, declară filozoful în *Genealogia moralei*, este ultima dintre servituți, iar pe cei care cred în adevăr el îi va numi „filistini ai culturii" și „rahitici spiritual".

O falsă concepție despre originea și natura independenței morale îi servește lui Nietzsche ca suport justificativ al unei atitudini sceptice cu privire la eficacitatea morală a adevărului, și totodată ca bază a deosebirii dintre „tari și slabi", dintre „stăpîni și sclavi", pentru a deduce de aici legitimitatea inegalităților sociale dintre aceste două categorii. Cei „tari" sînt fericiți, independenți din toate punctele de vedere, pentru că, sub toate aspectele, viața lor își are sursa în ea însăși, în străfundurile necenzurate de rațiune ale ființei lor biologice. Ei nu cunosc, pentru că nu au nevoie, nici ura, nici violența, nici cultul adevărului. E adevărat, spune Nietzsche, că atunci cînd aceste naturi fericite și active își dau frîu liber forțelor, această dezlănțuire vitală poate cauza suferință celor din jur. Însă cei „tari" posedă „facultatea de a uita" aceste consecințe ale forței lor, în vreme ce „nefericiții" trebuie să suporte și să uite, la rîndul lor. De fapt, aceasta e singura virtute: să uite suferințele, oprimarea. În rest, condiționată nu de forțe interioare, proprii, ci exterioare, activitatea morală a celor „nenorociți" e dominată de invidie, neîncredere, ură și înșelăciune. E soarta și apanajul lor, pentru că naturile „nefericite" sînt dependente, predestinate să depindă de factori din afară.

Nietzsche este considerat un filozof vitalist. El propovăduiește toate virtuțile omului sănătos, ale omului plin de vigoare, ale omului stăpîn pe instinctele sale, ale omului care știe să sprijine pe umerii săi libertatea. Ca o ironie a celor susținute, Nietzsche a fost toată viața sa un om bolnav. Poate din această cauză, valorile proclamate de morala nietzscheană sînt: noblețe, demnitate și independență. Însă toate acestea capătă un înțeles straniu, antiuman, atunci cînd în fundamentarea lor, se pornește de la teza preconcepută a conflictului dintre individ și societate, dintre „tari" și „slabi", dintre Eu și umanitate. Calitatea de om nu este și nu poate fi decît expresia unor relații de armonie, de integrare naturală a individului în viața spirituală a umanității. Umanitatea este legea fundamentală a naturii noastre, norma morală, „fiziologică" am spune, ce se impune mai presus de orice. Acel Eu unic și suveran, de care vorbea Nietzsche, nu e decît un mit, o formulă retorică, dar care nu corespunde realității și aspirațiilor noastre profunde.

Conform unei expresii celebre a lui Seneca, „natura ne-a făcut rude", și această solidaritate organică, solidaritate căreia îi datorăm calitatea de oameni, este un fapt natural, dar și un apel, căruia nu i se poate sustrage individul superior dotat.

8. Concepțiile morale ale lui Lev Tolstoi (1828-1910)

Lev Tolstoi a fost un celebru scriitor rus și totodată un mare gînditor, care a meditat asupra rostului vieții, asupra sensului ei moral. După opinia lui Tolstoi, viața omului se umple de sens moral în acea măsură în care ea se supune legii iubirii, concepută ca nonviolență. A nu răspunde la rău cu rău, a nu te împotrivi răului prin violență, iată cerința fundamentală a programului unei vieți demne, după Tolstoi.

Viața lui L. Tolstoi poate fi considerată o viață fericită, în ea a fost cu prisosință tot ce, de obicei, se prețuiește la oameni – bunăvoința destinului, pasiuni puternice, bogăție, succes pe plan social, bucurii familiale, dar nimic din acestea nu îi aduceau o deplină satisfacție.

El era adesea cuprins de o stare de panică sufletească. La mijlocul anilor 1870, a trecut printr-o criză lăuntrică profundă, în urma căreia a ajuns la concluzia că toată viața lui anterioară a fost falsă în bazele ei morale.

În eforturile depuse pentru a ieși din criza spirituală profundă în care a intrat, L. Tolstoi a început să mediteze asupra următoarelor chestiuni: a) de ce, în virtutea căror cauze apare în cugetul omului problema privind sensul vieții și b) în ce constă conținutul ei? La prima chestiune el găsește un răspuns conform căruia omul se întreabă asupra sensului vieții atunci cînd duce un mod de viață lipsit de sens. Viața trăită fără sens este aceea cînd omul o duce în petreceri, își privește existența astfel de parcă după ea nu ar mai fi nimic. La a doua chestiune Tolstoi a găsit următoarea explicație – deoarece viața pare

fără sens, din cauza caracterului ei păcătos, atunci problema sensului vieţii ţine de un astfel de conţinut al existenţei care nu ia sfîrşit odată cu viaţa. Atunci cînd omul îşi pune întrebări asupra sensului vieţii, el se întreabă despre ce este în ea infinit, etern şi fără de moarte.

Viaţa lipsită de sens nu poate obţine sancţiunea raţiunii, ea este imposibilă ca viaţă raţională. În cazul dat, pot fi elucidate două aspecte: logic şi moral. Aspectul logic presupune că raţiunea care neagă sensul vieţii se neagă concomitent şi pe sine. Cercetată în limita aspectului moral, teza despre lipsa sensului vieţii este profund falsă, deoarece, declarînd viaţa lipsită de sens, recunoaştem că în ea este ceva ce constituie un rău. Dacă e să admitem această concluzie la modul serios, atunci vom ajunge inevitabil la cerinţa de a pune capăt răului, înainte de toate de a extermina răul din sine. Dacă cei care consideră viaţa lipsită de sens, un rău, ar crede asta la modul cel mai serios, atunci ei şi-ar pune capăt zilelor fără a mai avea posibilitatea de a raţiona despre faptul că viaţa este lipsită de sens.

Sensul vieţii nu poate consta în ceva ce dispare odată cu moartea omului. El nu poate fi conţinut în viaţa pentru sine, pentru alţii şi chiar pentru omenire, deoarece toate acestea nu sînt veşnice. Problema sensului vieţii duce la noţiunea de Dumnezeu. Prin el se înţelege infinitul, începutul nemuritor, datorită căruia viaţa capătă sens.

Recunoaşterea lui Dumnezeu drept izvor al vieţii şi raţiunii determină atitudinea omului faţă de El. Esenţa atitudinii omului faţă de Dumnezeu se întruchipează într-o scurtă formulă: nu cum doresc eu, ci cum vrea El. Aceasta este formula iubirii, care este, concomitent, şi formula binelui. A-L iubi pe Dumnezeu, iată legea supremă a vieţii şi imperativul moral al omului ce reiese din situaţia lui obiectivă din lume. Deoarece omul nu ştie despre Dumnezeu nimic în afară de faptul că El există, atitudinea omului faţă de Dumnezeu nu se realizează în mod direct, ci indirect, prin atitudinea justă faţă de alţi oameni şi faţă de sine. Atitudinea justă faţă de alţii este o atitudine frăţească, ea reiese din faptul că toţi oamenii sînt într-o poziţie asemănătoare faţă de Dumnezeu, ei sînt copiii Lui. Atitudinea corectă faţă de sine însuşi constă în salvarea sufletului, pentru că sufletul este esenţa divină în om. Dintre aceste două relaţii, primară este atitudinea faţă de sine, care este determinată de recunoaşterea de către om a faptului necoincidenţei cu idealul dumnezeiesc. Înţelegînd că este foarte departe de perfecţiune, omul va tinde tot timpul să se plaseze, faţă de alţi oameni, în calitate de servitor şi nu de domn.

Tolstoi abordează noţiunile de „Dumnezeu", „libertate" şi „bine" ca pe nişte noţiuni determinante ale sensului vieţii. Ele orientează viaţa finită a omului în direcţia începutului ei infinit. După Tolstoi, există două metode de comportare morală: una din ele ne dă o descriere concretă a acţiunilor obligatorii („Să nu ucizi!", „Să nu furi!" etc.), iar a doua propune perfecţionarea infinită a idealului. Prin intermediul idealului, ca şi prin intermediul compasului, se poate stabili gradul abaterii de la calea justă. Sensul vieţii este idealul şi menirea lui. Arătîndu-i omului ceea ce el nu este, idealul reprezintă un reproş adus fiinţei umane.

Cea mai corectă concepere a sensului vieţii ca ideal, a mişcării spre infinit o dă, după Tolstoi, Isus Hristos, a cărui învăţătură reprezintă metafizica şi etica iubirii. Pe lîngă idealurile veşnice, Hristos formulează, în polemica directă cu Moise, cinci porunci concrete, care, în tălmăcirea lui L. Tolstoi, sună în felul următor: „Să nu te mînii!"; „Să nu laşi pe femeia ta!"; „Să nu juri strîmb!"; „Să nu vă împotriviţi celui rău!"; „Iubiţi pe vrăjmaşii voştri..."[1]. Aceste porunci sînt nişte semne în drumul infinit spre perfecţiune. După Tolstoi, porunca centrală a creştinismului este cea de-a patra: „Să nu vă împotriviţi celui rău!", care interzice în mod absolut violenţa.

Tolstoi ne dă trei definiţii ale violenţei ce se aprofundează treptat: a) reprimarea fizică, omorul sau ameninţarea cu omorul; b) acţiunea din exterior; c) uzurparea voinţei libere. În accepţia lui, violenţa este identică cu răul şi este invers proporţională iubirii. A iubi înseamnă a face aşa cum vrea altul. A viola înseamnă a face ceea ce nu vrea cel asupra căruia este aplicată violenţa. Porunca nonviolenţei este o formulă negativă a legii iubirii.

Nonviolenţa trece activitatea umană pe planul autoperfecţionării morale interioare. Cea mai sigură cale pentru a dezrădăcina

[1] *Matei,* 5: 22, 31, 33, 39, 44.

violenţa constă în a începe lucrul de la veriga ultimă – de la refuzul individual de a participa la violenţă. Dacă fiecare om, prin împotrivirea răului, va avea grijă de salvarea sufletului său, atunci se va deschide calea spre unitatea umană.

Tolstoi consideră nonviolenţa drept o anexă la învăţătura lui Hristos cu privire la viaţa socială, un program social. Neîmpotrivirea răului, în accepţia lui Tolstoi, este unica formă efectivă de luptă împotriva răului. Însă Tolstoi nu vorbeşte la modul general despre neîmpotrivirea răului, ci despre neîmpotrivirea răului prin violenţă, prin forţă fizică. Aceasta nu exclude împotrivirea răului prin alte metode – neviolente. Tolstoi nu a elaborat tactica rezistenţei colective nonviolente, dar învăţătura lui o permite şi o presupune.

Lev Tolstoi susţine că violenţa este incompatibilă cu morala şi raţiunea, şi de aceea cel ce vrea să trăiască conform moralei şi raţiunii nu trebuie niciodată să comită acte de violenţă. Însă oamenii nu respectă, de cele mai multe ori, legea nonviolenţei, nu cred în ea. Tolstoi scoate la iveală două cauze ale acestui fapt. Prima constă în tradiţiile multiseculare ale sprijinului pe legea violenţei. A doua cauză constă în denaturarea bine gîndită şi pusă la punct a învăţăturii creştine din partea bisericilor creştine, deoarece: a) fiecare dintre biserici se proclamă unica păstrătoare a adevărului creştinismului; b) însăşi învăţătura a fost redusă la simbolul credinţei, fiind chemată să substituie *Predica de pe munte*; c) de fapt, a fost înlocuită porunca a patra a lui Hristos şi au fost sancţionate războaiele şi cruzimea. Astfel, învăţătura lui Hristos s-a deplasat din sfera obligaţiunilor şi acţiunilor morale în sfera speranţelor şi năzuinţelor interioare.

9. Etica lui Dimitrie Gusti (1880-1955)

Dimitrie Gusti, sociolog, filozof şi etician român, a fost profesor la universităţile din Iaşi şi Bucureşti, ministru al învăţămîntului (1932-1933), din 1919 devine membru, şi apoi preşedinte (1944-1946), al Academiei Române, a fost membru al mai multor academii, societăţi şi institute de sociologie de peste hotare. Este fondatorul şcolii sociologice (monografice) de la Bucureşti.

Etica lui D. Gusti evoluează de la o viziune teoretică spre o descifrare a tendinţei reale ce exprimă, într-o anumită măsură, procesul de reînnoire din societatea românească din deceniile trei şi patru ale sec. al XX-lea[1].

O filozofie a omului implică întotdeauna o filozofie a voinţei. Această filozofie a voinţei reclamă o etică sau, mai precis, o fenomenologie a eticii, a cărei funcţie va fi să indice cum încearcă omul să se afirme[2]. Este cert că această necesitate a resimţit-o şi D. Gusti, de vreme ce, în etica sa, pleacă de la principiile funcţionării voinţei sociale şi – ca un caz particular al acesteia – ale voinţei noastre. „Etica, scria el, este o ştiinţă care se adresează la problema voinţei omeneşti, care trebuie să aibă în vedere tocmai această voinţă...“[3]. În concepţia sa, voinţa socială este esenţa realităţii sociale, deoarece reprezintă trăsătura caracteristică a acesteia faţă de alte genuri de realităţi, dar şi pentru că este izvorul întregii vieţi sociale, factorul voinţă găsindu-se înapoia tuturor fenomenelor sociale, acestea fiind produsele şi creaţiile lui. În toate manifestările sociale, în activitatea economică, în acţiunea morală, în faptele politice, în obiceiurile juridice, ca şi în cele religioase, elementul primordial şi iniţial care dă acestor manifestări pecetea socială este voinţa socială. Concepţia este abordată de el, pe de o parte, din perspectiva ştiinţelor sociale particulare, şi îndeosebi a sociologiei, în ipostaza sa de fenomen, de fapt, de obicei, de ceva devenit, iar pe de altă parte, din perspectiva politicii, şi, în mod deosebit, a eticii în calitatea ei de proces, de eveniment, de ceva care devine. Voinţa morală, după opinia lui C. Stroe, este admisă de D. Gusti în ipostaza de element fundamental al vieţii sufleteşti, în calitate de izvor al tuturor acţiunilor conştiente pe care le săvîrşeşte omul ca individ izolat şi ca fiinţă socială[4].

---

[1] Vulcănescu M., *Omagiu profesorului D. Gusti, XXV de ani de învăţămînt universitar (1910-1935),* în: „Arhiva pentru reforma socială“, an. XVI, II, 1936, p. 1222-1226.

[2] Dufrenne M., *Pentru om (idei contemporane),* Editura Politică, Bucureşti, 1971, p. 196.

[3] Gusti D., T*emeiurile teoretice ale cercetărilor monografice,* în: Gusti D., „Opere“, vol. 1, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1971, p. 372.

[4] Stroe C., *Etica lui Dimitrie Gusti,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 39.

D. Gusti și-a imaginat un sistem al științelor sociale care sînt într-o unitate dialectică, deoarece toate au ca obiect voința socială. El distinge, în cadrul științelor sociale, două grupuri de științe explicative (constatative) și științe normative (valorizatoare), afirmînd că etica face parte din grupul științelor normative, care are privilegiul de a închide seria științelor sociale, atît explicative, cît și normative. Astfel, etica apare, la el, ca rațiune practică, ce încheie și încoronează sistemul. În această ordine de idei, putem conchide că preocupările lui D. Gusti pentru etică sînt circumscrise necesității de a conferi sistemului o anumită finalitate.

Stabilirea locului eticii în sistemul științelor sociale preconizat de D. Gusti ne oferă posibilitatea de a evidenția rolul pe care aceasta îl are în explicarea dinamicii realității sociale. Ca știință normativă, etica se ocupă, astfel, de valorizarea voinței sociale ca activitate, ca proces de manifestare în vederea aprecierii scopurilor. De aceea, pentru D. Gusti, problema centrală a eticii ține de motivația voinței, adică problema scopurilor și a motivelor, și în special a scopului suprem – idealul etic.

După caracterul său, etica gustiană este normativă, ea își asumă sarcina de a stabili norma supremă a voinței morale și principiul suprem al judecății de valoare etică. Cugetătorul credea că prin atribuirea unui caracter normativ eticii sale, rezolvă finalitatea acesteia – promulgarea de principii și dispoziții pentru orientare în viață. Gusti atrage atenția asupra unei probleme de mare importanță în etică, remarcînd că pînă și noțiunile ei de bază – binele, răul, idealul etic – nu trebuie să fie limitate la valoarea lor cognitivă, ci ele trebuie să constituie un punct de plecare în normarea activității omului, deschizîndu-i perspectiva și imprimîndu-i o conștiință înaltă în misiunea pe care o are de îndeplinit. Astfel, etica nu apare numai ca o știință speculativ-teoretică, ci ca o știință practică, legată de viață, fiind „chemată să înfățișeze doctrina educației morale și totodată să arate sensul practic în care trebuie dirijată munca de formare a personalității active și puternice“[1]. Etica, după D. Gusti, trebuie să joace

[1] Gusti D., *Scrieri pedagogice,* Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 177.

un rol activ, să influențeze în mod direct viața socială și individuală a omului.

Căpătîiul studiului vieții morale, după D. Gusti, este conștiința morală. Văzută în indisolubilă legătură cu sentimentul libertății de voință, conștiința morală este apreciată de gînditor ca fiind acea judecată lăuntrică a propriilor noastre fapte care privește nu numai rezultatul lor exterior, ci și motivele din care au provenit. Conștiința morală apare mai întîi sub formă de sentimente, la care se adaugă afectele aprobării și ale dezaprobării. Însă conștiința nu se reduce la sentiment, ci ea înseamnă și înțelegere, judecată lucidă, rațiune. Rațiunea analizează cu discernămînt sentimentele, le alege pe unele, le înlătură pe altele, pînă ajunge să stabilească „ordinea fixă a moralității“. Judecata, după D. Gusti, joacă rolul de cenzor al manifestărilor noastre, ea apreciază dacă hotărîrile adoptate sînt bune sau rele. Conștiința morală, astfel, valorifică pornirile noastre, ierarhizîndu-le. În felul acesta, ordinea morală este condiționată de concurența dintre gîndire și sentimente. Gîndirea fără sentimente rămîne fără rezonanță, e rece și nu are forță, iar sentimentele fără gîndire rămîn oarbe. De aceea, conchide D. Gusti, conștiința morală nu este numai sentiment, cum consideră etica sentimentalismului, nici numai judecată, cum consideră etica intelectualistă, ci ea le cuprinde pe ambele, ca elemente, părți constitutive aflate într-o permanentă interacțiune.

Pe fundalul conștiinței morale, D. Gusti studiază mecanismul și motivarea acțiunii morale și dinamismul ei teleologic[1]. Considerînd că în morală avem de-a face cu un alt gen de cauzalitate, diferit de cel din natură, cugetătorul arată că simplei relații cauză-efect i se interpun o serie de articulații (scop, motiv, valoare etc.) ce schimbă raportul dat, conferindu-i alte dimensiuni și caractere. Reieșind din aceasta, el este de părere că în lumea sufletească e posibilă o explicare cauzală numai pentru faptele petrecute, iar pentru cele ce se vor întîmpla, cel mult, indică direcția generală ce o vor urma, dar niciodată formele particulare ce le vor lua. Concluzia justă la care ajunge D. Gusti este aceea că există o istorie a trecutului, dar este imposibilă una a viitorului.

[1] Din gr. *telos* –„scop“ și *logos* – „studiu“.

Pornind de la ideea că realizarea oricărui scop presupune cu necesitate un motiv, D. Gusti constată că moralitatea (acțiunea morală) nu e hotărîtă numai de scop, nici chiar de scopurile cele mai înalte, căci scopul cere o întregire etică prin motiv. De aici derivă postulatul gustian că valoarea morală a acțiunii este hotărîtă, în același timp, și de motivele și de scopurile ei. Sistemul scopurilor trebuie să acopere perfect sistemul sau conexiunea motivelor și acesteia trebuie să-i corespundă conexiunea cauzelor acțiunii. Astfel, D. Gusti precizează că nu există acțiune morală fără o armonie între scop și motiv. Respingînd cele cinci direcții – egoismul, altruismul, pesimismul, utilitarismul, formalismul kantian – care dăduseră răspunsuri diferite problemei motivării voinței, D. Gusti observă că problema motivării voinței practice presupune evaluări de ordin psihologic. El relevă că motivația voinței (acțiunii) morale este un proces complex, care se desfășoară pe două niveluri – a) motivarea afectiv-emoțională a voinței și acțiunii morale și b) motivarea intelectual-rațională a voinței și acțiunii morale. Astfel, în afara motivelor afective, voința omenească mai este determinată și de motive care decurg din capacitatea rațiunii de a organiza faptele în așa fel, încît să se obțină rezultatele cele mai satisfăcătoare cu mijloacele cele mai adecvate. Referindu-se la scopuri, D. Gusti relevă că acestea nu trebuie reduse doar la concepte raționale, că în structura scopului trebuie să existe și participări de voință. Cugetătorul afirmă că scopurile individuale vizează conservarea de sine, propria fericire și propria perfecționare, dar el mai precizează că individul nu poate fi propriul său scop moral, deoarece pentru a fi moral, orice scop individual trebuie să parvină dincolo de sine însuși. Scopurile mai înalte, superioare celor individuale, după opinia lui D. Gusti, sînt cele social-naționale, care urmăresc crearea valorilor de cultură pe care le produce viața colectivă a națiunii și le revarsă apoi asupra indivizilor. Scopul moral ultim, în accepția lui D. Gusti, este umanitatea, căreia i se subordonează toate scopurile individuale și sociale.

Scopul ultim al moralității se pierde în viitorul infinit, e un scop ideal, niciodată de atins. Deși formal, idealul moral trebuie să tindă spre infinit, conținutul lui însă trebuie să țină seama de condițiile

concrete, în sensul că fiecare epocă îl cuprinde în anumite scopuri, norme și valori. Ținînd seama de acest lucru, etica nu-l poate fixa odată pentru totdeauna într-o formulă generală, ci numai să-i dea expresia cea mai adecvată pentru perioada respectivă. Așadar, scopul cel din urmă al moralității omenești este idealul etic, iar apropierea progresivă de acest ideal este scopul ei imediat. Gusti conferă idealului rolul de forță, de mobil ce contribuie la înălțarea sufletului omenesc, ca o unitate de măsură a acțiunilor umane, ca o forță spirituală care îl face pe individ să se simtă mai puternic în vederea acțiunilor sale.

Un loc aparte în etica lui Dimitrie Gusti îl ocupă problema datoriilor morale ale personalității, deoarece, pentru a-și atinge obiectivul propus, etica practică trebuie să descopere principiile și datoriile morale ce condiționează realizarea personalității. Altfel spus, imperativul gustian (realizarea personalității creatoare de valori) este și premisă, și concluzie a întregului său sistem etic, din care decurg toate celelalte categorii ale eticii: conștiință morală, datorie, virtute, fericire etc. Așa ajunge D. Gusti la formularea unor datorii de tip special, pe care le numește „virtuți". În etica sa, ele figurează astfel:

a) Datoria de a ne dezvolta conștiința de sine, care, din punct de vedere emoțional, se traduce prin datoria dezvoltării iubirii de sine. Această datorie de a ne ocupa continuu de noi înșine, de perfecționarea noastră poate fi obiectul unui ideal moral.
b) Dezvoltarea conștiinței de sine pe linia celui de-al doilea afect – simpatia. Aceasta înseamnă obligativitatea noastră, a tuturor, de a ne interesa de semenii noștri, de a observa viața lor, de a extinde preocupările noastre la semenii noștri, într-un cerc cît mai îndepărtat. Cugetătorul precizează că actul începe să fie moral abia din momentul în care individul săvîrșește binele pentru alții, pentru colectivitate.
c) Datoria religiozității, care constă în a fi modești și îndrăzneți, dar nu aroganți.
d) Datoria de a-ți da seama tot timpul, în viață, de scopul pe care îl urmărești[1].

[1] Gusti D., *Etica*. Curs predat de prof. D. Gusti, Universitatea București, 1929-1930, editat după note stenografice de Alfred Ionescu (litografiat), p. 375.

Criteriul de stabilire a acestor datorii-virtuţi a fost raportarea permanentă la idealul etic. De aceea, ele sînt văzute de D. Gusti ca atribute ale personalităţii ce nu pot exista prin ele însele, fără personalitate, dar nici personalitatea fără ele, ea fiind tocmai unitatea armonică a tuturor acestor atribute. Aceste datorii devin virtuţi numai dacă sînt exercitate permanent, continuu, şi numai în acest caz, după opinia lui Gusti, putem vorbi de un caracter ferm, virtuos.

Realizarea idealului etic presupune însă, cu necesitate, şi îndeplinirea altor datorii, care sînt clasificate de cugetătorul român în datorii individuale, sociale şi naţionale. Datoriile individuale vizează „obligaţiile interioare" pe care le are omul faţă de el însuşi. Formarea individului ca personalitate poate fi materializată dacă se ţine cont de anumite condiţii – spiritul estetic, respectarea igienei, încrederea în sine şi instrucţia. Încrederea în sine este concepută de D. Gusti ca o stare de tensiune creatoare, în care toate posibilităţile fiinţei umane sînt mobilizate în vederea înfăptuirii unei acţiuni, ca însuşi sensul vieţii spirituale a individului. Instrucţia apare drept o călăuză în evoluţia individului spre personalitate.

Personalitatea, formîndu-se în cadrul societăţii, solicită şi respectarea unor datorii faţă de aceasta, ce se concretizează în întemeierea unei familii şi în exercitarea profesiunii. În acest context, D. Gusti relevă caracterul moral, înalta ţinută morală a relaţiilor familiare, deoarece în familie se desfăşoară, în mare măsură, procesul de socializare a individului, de integrare a lui în viaţa socială. Familia este considerată de D. Gusti ca o adevărată retortă în care se constituie cele mai profunde şi mai înalte valori morale. D. Gusti îi acordă o pondere deosebită profesiunii ca mijloc de realizare a scopurilor morale ale individului, subliniind că e un postulat moral ca orice om să aibă o meserie, deoarece profesiunea ridică moralul unui individ mai mult decît orice mijloc pe care i l-ar pune la dispoziţie societatea.

Datoriile naţionale apar în virtutea faptului că omul, care este integrat societăţii, este, în acelaşi timp, parte integrantă şi a unei naţiuni, avînd datorii faţă de ea. Principala datorie naţională, după D. Gusti, este patriotismul, care trebuie să fie activ, social şi cultural şi

care are menirea de a edifica naţiunea română, ridicînd-o la rangul unei naţiuni libere şi autonome.

Dimitrie Gusti a fost o personalitate remarcabilă a spiritualităţii româneşti din perioada interbelică, relevîndu-se ca o figură complexă ce şi-a adus contribuţia la dezvoltarea eticii în general şi a eticii aplicate în special.

10. Etica lui Albert Schweitzer (1875-1965)

Albert Schweitzer concepea morala ca veneraţie şi pietate în faţa vieţii în general, sub toate formele ei multiple, în sensul că a rupe o floare de cîmp este la fel de rău ca a omorî un om. Marele cugetător considera că, potrivit valorii sale morale, omul nu se distinge printre fiinţele vii. Etica lui nu este umanistă în înţelesul tradiţional al cuvîntului. Ea poate fi numită mai degrabă vitalistă şi are un caracter universal.

Principiul pietăţii în faţa vieţii se ciocneşte la el cu egoismul, care este perceput într-un sens larg, ca autoconsolidare a omului şi ca tendinţă spre fericire. Morala şi fericirea sînt proporţionale în pretenţiile lor autoritare asupra omului, sînt la fel de importante pentru el, dar în acelaşi timp, se exclud reciproc. Schweitzer separă aceste noţiuni în timp, considerînd că prima jumătate a vieţii omul trebuie să şi-o dedice sie, fericirii sale, iar a doua jumătate să o acorde altor oameni, renunţînd la sine. Şi cu cît mai bine omul va sluji sie însuşi în prima parte a vieţii (egoiste), cu atît mai bine va putea sluji altor oameni în jumătatea a doua (morală şi creştină).

Albert Schweitzer s-a născut într-o familie de pastori în Alsacia şi de mic a dat dovadă de aptitudini diverse, care împreună cu educaţia în spirit protestant şi stăruinţa, dragostea de muncă, i-au determinat o carieră strălucită. La 30 de ani, absolventul universităţilor din Strasbourg şi Paris era deja un teolog recunoscut, filozof promiţător, muzicant etc. El a făcut o carieră de succes, avea un cerc destul de larg de prieteni. Însă, fiind la poalele muntelui slavei, hotărăşte într-o clipă să schimbe totul: Europa – pe Africa, munca profesională – pe slujirea celor suferinzi, tărîmul savantului şi muzicianului – pe profesia modestă de medic, viitorul senin şi prosper – pe o perspectivă de

viaţă destul de nebuloasă, însoţită de greutăţi şi pericole imprevizibile. Aceasta a fost o opţiune ce l-a făcut pe Schweitzer – Schweitzer. De ce a luat el această decizie? Nici Schweitzer, nici biografii lui nu au putut să dea un răspuns convingător în această privinţă.

În octombrie 1905, el şi-a anunţat părinţii şi prietenii că vrea să studieze medicina şi să devină medic, ca apoi să plece în Africa Ecuatorială. Decizia lui Schweitzer a stîrnit o adevărată panică printre rude şi cunoscuţi. Prietenii credeau că el si-a ieşit din minţi. Explicînd opţiunea sa, Schweitzer vorbeşte despre responsabilitatea europenilor pentru popoarele suferinde din Africa. El considera că gîndul despre vinovăţie, despre necesitatea plăţii pentru bunăstare apare nu la fiecare om, dar încă mai puţini sînt cei pentru care el devine o călăuză în acţiune.

După ce a absolvit facultatea de medicină, a practicat această meserie şi a susţinut teza de doctor în medicină, în anul 1913, a plecat împreună cu soţia sa în Africa, în localitatea Lambaréné, unde a început să activeze în calitate de medic şi a făcut-o pînă la sfîrşitul vieţii sale. Concomitent cu practica medicală, A. Schweitzer s-a inclus în lupta pentru interzicerea armei atomice, pentru care i-a fost decernat, în anul 1952, Premiul Nobel pentru pace.

După opinia lui Schweitzer, cultura europeană se află într-o stare de criză profundă. Cele mai importante forme ale manifestării acestei crize sînt dominaţia materialului asupra spiritualului, a societăţii asupra individului. Progresul material, consideră Schweitzer, nu mai este inspirat de idealurile raţiunii, dar în plan social, are loc depersonalizarea, demoralizarea individului şi supunerea lui scopurilor şi instituţiilor sociale.

Criza culturii este determinată, în ultimă instanţă, de criza concepţiei despre lume. Europenilor li se pare că tendinţa spre progres este ceva natural şi ceva obişnuit. Schweitzer consideră că lucrurile nu stau chiar aşa. Pentru ca la om să se trezească setea de activitate, la el trebuie să se cristalizeze o viziune optimistă asupra lumii. Popoarele care se află la stadiul primitiv al dezvoltării şi care nu şi-au elaborat o concepţie unitară despre lume nu dau dovadă de o voinţă clară spre progres.

În istoria culturii europene, concepţia optimistă despre lume apare în epoca modernă, iar în perioada antică şi medievală, ea exista într-o formă incipientă. Numai Epoca Renaşterii a marcat cotitura radicală spre viaţă şi optimism. Această tendinţă a fost fertilizată de etica creştină a iubirii, care s-a debarasat de concepţia pesimistă despre lume. Astfel, apare idealul transformării realităţii pe baze etice. Această nouă atitudine a omului faţă de lume naşte necesitatea de a crea o realitate materială şi spirituală ce ar corespunde menirii înălţătoare a omului şi omenirii. Concepţia despre lume potrivit căreia realitatea poate fi schimbată în conformitate cu idealurile se transformă în mod natural în voinţă spre progres. Pe acest fundal apare cultura epocii moderne.

Însă soarta gîndirii europene s-a constituit în mod tragic. Esenţa tragediei, după Schweitzer, constă în pierderea legăturii iniţiale a concepţiei optimiste despre lume cu începuturile ideale. Ca rezultat, această voinţă spre progres s-a limitat doar la tendinţa spre succese exterioare, la creşterea bunăstării, la acumularea simplă a cunoştinţelor şi a deprinderilor. Cultura a fost lipsită de destinaţia sa tradiţională şi profundă – de a contribui la înălţarea spirituală şi morală a omului şi umanităţii. Ea şi-a pierdut sensul, a pierdut orientarea, ceea ce oferă posibilitatea de a deosebi valoarea de nonvaloare.

Astfel, concepţia optimistă despre lume a europenilor a pierdut legătura cu etica, a fost lipsită de sens. Acest lucru s-a întîmplat din cauza că idealul etic nu a fost temeinic fundamentat. În epoca modernă, el a fost însuşit destul de superficial. Sarcina constă în a depăşi acest neajuns – a fundamenta dependenţa concepţiei despre lume de etică. Schweitzer a realizat acest lucru şi a găsit laitmotivul învăţăturii sale prin trei cuvinte – „Evlavie în faţa vieţii!“ Pe baza studierii concepţiei lui Descartes, Schweitzer îşi formulează axioma: „Eu sînt viaţa care vrea să existe, eu sînt viaţa printre alte vieţi care vrea să trăiască“[1]. De fapt, Schweitzer a răsturnat formula lui Descartes: „Mă îndoiesc, deci cuget, cuget, deci exist.“ şi a plasat la baza autoidentificării omului nu faptul cugetării, ci faptul existenţei.

[1] Schwetzer A., *Благоговееяние перед жизнью,* Editura Progress, Moscova, 1992, p. 217.

Principiul lui este – dacă utilizăm termenii lui Descartes – „Exist, deci cuget". Existența exprimată în voința către viață și care se consolidează în mod pozitiv, ca plăcere, și în mod negativ, ca suferință, el o cercetează în calitate de ultimă realitate și obiect real al gîndirii. Cînd omul meditează într-o formă pură, el găsește în sine nu gînduri, ci voința către viață exprimată în gînduri.

Etica constă în aceea că omul simte necesitatea de a-și exprima o pietate egală atît în fața propriei vieți, cît și față de altele. În aceasta, după Schweitzer, constă principiul de bază al moralității. Binele este ceea ce slujește conservării și dezvoltării vieții, iar răul este ceea ce distruge sau împiedică viața[1].

După Schweitzer, concepția despre lume și cultură începe cu etica. Etica precedează gnoseologia, ea apare din lumea înconjurătoare. Ea trebuie, în opinia cugetătorului, să apară din mistică, iar mistica este determinată ca trecerea pămîntescului în ceresc, a temporarului în etern. Mistica poate fi naivă și desăvîrșită, mistica naivă atinge familiarizarea cu extraterestrul și eternul pe calea misterului, actului magic, iar cea desăvîrșită, pe calea raționamentului. Astfel, problema posibilității eticii capătă o și mai mare actualitate, deoarece extraterestrul și eternul nu pot fi exprimate prin limbă. Limba e în stare să cuprindă numai realitatea pămîntească și finită. Această problemă irezolvabilă a fost dezlegată de A. Schweitzer cu aceeași simplitate cu care marele conducător de oști Alexandru Macedon a tăiat nodul gordian. Etica e posibilă nu ca cunoaștere, ci ca acțiune, opțiune individuală, comportament.

În concepția lui Schweitzer, etica și cunoașterea științifică sînt niște fenomene eterogene: etica reprezintă familiarizarea cu eternul, absolutul, etica creează existența, iar cunoașterea științifică nu face decît să o descrie. Etica moare în cuvinte, încremenind în ele, iar cunoașterea științifică se naște prin limbă. Însă din această concluzie nu rezultă în niciun caz că etica poate să se manifeste în afara gîndirii. Etica este o modalitate deosebită a existenței în lume, atitudinea viabilă către viață, dar ea poate căpăta stabilitate existențială numai ca ceva conștient înrădăcinat în gîndire. Începutul afirmării vieții

[1] *Idem*, p. 218.

și a voinței către viață își găsește continuarea în gîndirea etică, iar gîndirea îi dă posibilitate individului să aibă puterea de a se opune negării vieții de fiecare dată cînd viața lui se ciocnește de o altă viață, iată dialectica misticului și a raționalului, caracteristică pentru etica lui Schweitzer.

În mod destul de original și deosebit de uimitor rezolvă Schweitzer cea mai dificilă problemă a eticii – problema privind căile de unire a ei cu viața. Etica în exprimarea ei practică coincide cu respectarea principiului fundamental al moralității, cu veneraţia în fața vieții. Orice eschivare de la acest principiu este imorală. Etica lui Schweitzer nu conține norme, ea propune și prescrie o singură regulă – atitudinea venerabilă față de viață oricînd și oriunde, cînd individul se întîlnește cu alte manifestări ale voinței către viață. Prin intermediul acestui respect universal, intrăm în contact cu lumea, susține A. Schweitzer, sîntem în armonie cu legile ei. Acest principiu ne conduce spre un umanism profund și universal, care trebuie să fie dominant în lumea contemporană. Etica reprezintă știința normelor morale, dar și tendința omului către valori morale, ca binele, cinstea, omenia, fericirea și datoria. Acestea reprezintă specificul umanului din fiecare și fără ele omul ar cădea în animalitate, așa cum observăm în cazurile de infracționalitate gravă.

Etica pietății în fața vieții este etica personalității, ea se poate realiza numai prin opțiunea individuală. Schweitzer consideră că etica încetează de a mai fi etică din momentul în care începe a vorbi în numele societății. Apelurile morale și regulamentele cu care operează societatea sînt niște vicleșuguri destinate pentru a obține supunerea în fața legii. De aceea etica personalității trebuie să stea de veghe și să nu fie încrezătoare în fața idealurilor societății.

Lecturi

Aristotel, *Etica nicomahică,* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

Banu I., *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

Capcelea V., *Etica. Manual pentru instituțiile de învățămînt superior,* Editura ARC, Chișinău, 2003.
Guseinov A.A., Apresean R.G., *Этика. Учебник для вузов,* Editura Gardariki, Moscova, 1999.
Kant Im., *Metafizica moravurilor*, Editura Antaios, București, 1999.
Ianoși I., *Nietzsche: morală, antimorală*, în: „Apostrof", nr. 1, 1993.
Nietzsche Fr., *Dincolo de bine și rău,* Editura Humanitas, București, 2007.
Schweitzer A., *Благоговение перед жизнью*, Editura Progress, Moscova, 1992.
Seneca, *Scrisoare către Lucilius*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.
Spinoza B., *Etica,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
Stere E., *Din istoria doctrinelor morale,* vol. III, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.
Vulcănescu M., *Etica lui Kant*, în: „Viaţa românească", 1992, nr. 5.

Test pentru autoevaluare

1. Sînteţi de acord cu afirmaţia lui Socrate că virtutea poate fi învăţată?
2. Care sînt trăsăturile fundamentale ale învăţăturii etice a lui Platon?
3. În ce constă deosebirea dintre concepţiile etice a lui Aristotel şi a lui Platon?
4. Care este contribuţia lui Epicur la dezvoltarea noţiunilor de fericire şi plăcere?
5. Care este aportul lui Im. Kant în elaborarea filozofiei practice?
6. În ce constau valenţele concepţiei utilitariste a lui J. S. Mill pentru etică şi moralitate?
7. Sînteţi de acord cu afirmaţia lui Fr. Nietzche că este necesar de a renunţa la morala creştină?
8. Cum explicaţi faptul că anume L. Tolstoi s-a implicat în viaţa activă şi a căutat să explice sensul vieţii?
9. În ce constă esenţa concepţiei etice a lui D. Gusti ?
10. Care sînt semnificaţiile eticii vitaliste a lui A. Schweitzer ?

PARTEA A DOUA

Noţiunile fundamentale ale eticii şi ale experienţei morale

Tema nr. 1. Noțiunile fundamentale ale eticii

PLANUL:

1.
Idealul și tipurile lui
2.
Bine și rău – natura, conținutul și interdependența lor
3.
Datorie și conștiință – corelația lor dialectică
4.
Libertate, necesitate și responsabilitate
5.
Virtute și viciu
6.
Fericirea – tratarea filozofică și paradoxul ei

1. Idealul și tipurile lui

În limbajul cotidian, dar şi în limbajul conceptualizat, termenul „ideal" are mai multe accepţii, între care două sînt de bază. *În primul rînd*, idealul şi idealitatea sînt ceea ce este distinct, sau opus, faţă de material şi materialitate. Această accepţie este ontologică şi deci filozofică. *În al doilea rînd*, idealul are o semnificaţie praxiologică şi axiologică (în general) şi etică (în special), şi aceasta ne interesează în cazul dat. Pe un plan foarte larg, cele două semnificaţii sînt corelate, idealul moral fiind o formă de configurare sau cristalizare a

idealităţii în general. Pe noi ne interesează însă aici idealul în accepţie morală şi – în plan reflexiv – etică.

Dacă idealitatea în sens filozofic se defineşte prin raportare la materialitate, idealul moral se defineşte într-un triplu sistem de referinţă – ideal şi scop, ideal şi realitate, ideal şi valoare.

Idealul şi scopul au o notă comună generică, întrucît ambele sînt două modalităţi ale lui „trebuie", care sînt proiectate în viitor. În cazul în care conţinutul aspiraţiei este unul trecut, el este reproiectat, expres sau tacit, tot în viitor – un paradoxal viitor al trecutului.

Însă între cele două determinări etice – le-am putea spune determinaţii ale timpului practic şi etic – există un set de diferenţe, prin care ele se caracterizează reciproc.

T. Cătineanu remarcă şase dintre ele[1]. *În primul rînd*, scopul este proiectat într-un viitor mai mult sau mai puţin apropiat, precis determinat, pe cînd idealul este proiectat într-un timp mai mult sau mai puţin îndepărtat, uneori nedeterminat. Considerată ca simplă durată, această primă diferenţă, relativ exterioară, este una de accent sau de predominanţă. *În al doilea rînd*, scopurile sînt multiple, pe cînd idealul este nonmultiplu. Această a doua diferenţă poate fi exprimată şi prin afirmaţia că scopul este analitic, pe cînd idealul este sintetic. *În al treilea rînd*, scopurile nu sînt numai variate, ci şi variabile, pe cînd idealul, fiind sintetic, este şi constant, care nu este absolut, ci este unul corelativ variaţiei scopurilor. *În al patrulea rînd*, scopurile exprimă diverse nevoi parţiale şi limitate ale subiectului. Dacă reţeaua complexă a nevoilor umane se converteşte, prin interese, în aspiraţii, este firesc ca subiectul să aibă tot atîtea scopuri cîte nevoi are. *În al cincilea rînd*, o formă, exprimată pe cale negativă, a diferenţei precedente, ratarea unui scop oarecare nu are efecte deosebite în strategia de ansamblu a acţiunii şi asupra subiectului. Prin însăşi natura lui limitată şi mobilă, scopul poate fi modificat sau înlocuit. Ratarea unui ideal are însă consecinţe grave şi în ceea ce priveşte acţiunea de ansamblu a subiectului şi asupra subiectului

[1] Cătineanu T., *Elemente de etică,* vol. 2, „Problematica fundamentală", Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 10-12.

acţiunii. Eşecul unui ideal echivalează cu invalidarea unei acţiuni de ansamblu şi de perspectivă, cu o criză morală, care uneori poate fi depăşită. *În al şaselea* şi ultimul rînd, datorită seriilor de caractere menţionate pînă aici, scopul este, de regulă, clar conturat sau configurat, pe cînd idealul are o configuraţie relativ şi comparativ mai vagă.

Între scop şi ideal există şi o relaţie normală şi firească. Modelul optim al acestei relaţii poate fi definit astfel: idealul orientează discret – în diverse grade de conştientizare – selecţia şi configurarea scopurilor, deoarece prin realizarea efectivă a scopurilor, se realizează treptat idealul însuşi. În acest sens, am putea defini idealul ca un scop al scopurilor, sau, în limbajul lui Aristotel, ca o formă a formelor, deci ca o entelehie[1] a vieţii morale a omului.

Relaţia dintre ideal şi realitate constituie una dintre cele mai acut controversate teme în istoria reflecţiei etice. O linie oarecum subterană şi constantă în soluţia ei merge pe ideea incompatibilităţii de principiu dintre cele două determinaţii ale existenţei umane. Această linie este exacerbată în creştinism, ca şi în alte variante ale religiei, şi capătă o formulare logică-formală şi metafizică acută în neokantianism. Putem distinge, în manieră clasică, trei poziţii teoretice referitoare la raportul ideal-realitate. Mai întîi idealismul, care reduce realul la ideal, atît ca valoare, cît şi ca prioritate determinativă. Apoi realismul, care procedează invers. Prin „realism", filozoful român P. Andrei înţelege ceea ce noi înţelegem prin materialismul mecanicist sau vulgar. Poziţia lui P. Andrei merge pe depăşirea celor două unilateralităţi, pe ideea corelaţiei celor două planuri: „Primele două teorii afirmă existenţa unui raport de reducere, iar ultima – un raport de reciprocitate, dar nu de reductibilitate"[2]. Toate cele trei poziţii, în forme variate, tind să identifice, sau identifică explicit, idealul cu perfecţiunea sau cu absolutul. Însă această identificare nu poate exista, ea fiind opera imaginaţiei, nu a gîndirii. Într-adevăr, aspiraţia spre perfecţiune este legitimă, dar identificarea cu ea este imposibilă.

1 Din gr. *enteleheia* (*en* – „în", telos – „scop" şi *ehein* – „a avea").
2 Andrei P., *Despre ideal,* în: „Revistă de filozofie", 1968, nr. 2, p. 197.

Relaţia dintre ideal şi valoare poate fi definită pe două planuri diferite, dar care se află în corelaţie. *Mai întîi*, idealul ca atare este o valoare, deoarece el este un produs al activităţii, care este exclusiv spirituală. Idealul are realitate, deşi una pur spirituală, căci ceea ce trebuie să fie de fapt mai întîi este ca act şi produs al conştiinţei proiective. Pe de altă parte, el satisface, ca pur ideal, o nevoie, şi anume nevoia de orientare în timp, în timpul viitor. *În al doilea rînd*, în mod spontan, dar şi în sfera reflecţiei sistematice, idealul este asociat cu un conţinut pozitiv şi dezirabil, deci valoros. În acest sens, idealul, dincolo de purul lui formal, se poate asocia, la nivelul conţinutului, cu toate semnele axiologice. Din punctul de vedere al conţinutului valoric, putem vorbi de mai multe tipuri de ideal:

1. *Idealul valoric* – care promovează o valoare ca fiind posibilă şi necesară. Realizarea acestui ideal echivalează cu instituirea obiectivă a unei autentice valori.

2. *Contraidealul* – care este o modalitate mai complexă şi paradoxală ce apare în situaţii de concurenţialitate a mai multor idealuri, sau a aceluiaşi ideal, în măsura în care el poate avea diverse grade valorice, respectiv, diverse limite de extensie în viitor. Contraidealul, care se instituie fie la nivelul subiectului individual, fie la acela al subiectului microgrupal, este generat, de regulă, de două situaţii tipice. El apare mai întîi în situaţia în care idealul social este atît de exigent, încît o parte dintre microgrupurile sociale sau dintre indivizi reculează spontan în faţa acestei exigenţe. În acest caz, contraidealul este un mijloc de apărare a autonomiei subiectului individual sau grupal. A doua situaţie, mai puţin dezirabilă decît prima, ţine de conformism şi de comoditate, deoarece este vorba de cazurile în care subiectul îşi poate elabora şi realiza efectiv un ideal mai riguros decît „ceilalţi", dar nu o face totuşi, cu argumentul că e mai bine să facă ceea ce fac şi „ceilalţi": nici mai puţin, dar nici mai mult.

3. *Pseudoidealul* este idealul care, la nivel de conţinut, promovează ca posibilă şi necesară o pseudovaloare. El apare mai întîi şi de regulă în procesul succesiunii generaţiilor. În dezvoltarea istorică sînt situaţii în care mai multe generaţii pot fi formate sub semnul unor idealuri comune, dar există situaţii de discontinuitate accentuată, sau chiar de ruptură. O altă situaţie în care poate să apară pseudoidealul este aceea în care subiectul – individual sau microgrupal – nu înţelege sau nu decodifică adecvat – din motive diverse – scara valorică socială dată. (Don Juan, care îşi caută – şi, firește, nu îşi poate găsi – iubirea absolută în toate iubirile efemere.)

4. *Antiidealul* promovează ca posibilă şi necesară o antivaloare. Nu trebuie să căutăm prea mult în istorie sau în viaţă pentru a găsi întruchipări ale antiidealului. Ne rezumăm la două exemple. În plan individual, un astfel de antiideal este acela al unei crime perfecte, urmărită atent, asiduu, îndelung, iar în plan social, ideea dominaţiei universale – indiferent care popor, stat sau sistem social ar nutri-o – este un exemplu elocvent şi actual de antiideal.

Există şi un şir de forme fundamentale ale idealului:

1. *Nonidealul*, care este limita zero a idealului şi echivalează cu absenţa lui sau cu prezenţa lui într-o anumită formă, specifică. În această situaţie, idealul este considerat o nonvaloare sau o pseudovaloare, de care omul se poate dispensa, simplificîndu-şi viaţa şi evitînd riscurile ei. Sursele sau temeiurile nonidealului sînt mai multe, dar e suficient să menţionăm două, cu valoare limită şi opuse ca sens. O sursă este atmosfera pragmatică de formare şi afirmare a indivizilor, atmosferă orientată spre atingerea sigură a ceea ce este apropiat şi realizabil. Această atmosferă este caracteristică în aşa-numitele societăţi de consum pentru mulţi membri ai societăţii. La polul opus, nonidealul poate fi generat de ratarea unui ideal major ce este însoţită de o criză morală, din care uneori se poate ieşi, alteori nu (situaţia actuală caracteristică pentru generaţia de vîrsta a treia din spaţiul ex-sovietic).

2. *Idealul utopic*, care este irealizabil. El este, după expresia plastică a lui T. Cătineanu, „oglinda – şi corectoare şi deformatoare – a imperfecţiunii a ceea ce este, deci proiectul transformării realităţii într-un sens necesar şi posibil"[1]. Pot fi remarcaţi trei factori spirituali ce stau subiectiv la baza idealului utopic. Mai întîi este visarea, care poate avea diverse grade, de la simpla reverie pînă la imaginarea

[1] Cătineanu T., *op. cit.*, vol. II, p. 31.

creatoare a unei stări ideale, proiectată într-un viitor vag, nedeterminat. Un al doilea factor subiectiv ce poate modela idealul utopic este nostalgia. În acest caz, sîntem în faţa unei situaţii paradoxale. Idealul, prin definiţie, este proiectat în viitor, or, în acest caz, el este proiectat în trecut. Un atare ideal îl putem numi un „trecut-viitor" sau un „viitor-trecut". Această modalitate particulară a idealului utopic ar putea fi numită ideal regresiv în dublu înţeles al expresiei: subiectul regresează în trecut spre o stare ideală, iar prezentul constituie un regres faţă de acea stare ideală. O a treia sursă a idealului utopic este iluzia în sensul unei perpetue confuzii sau substituţii între ceea ce este real şi ceea ce este imaginar.

3. *Disperarea* – ea indică o stare de echivoc şi de oscilaţie între mai multe alternative de atitudine sau acţiune. Există un şir de surse ce provoacă acest tip al idealului. Înainte de toate, putem vorbi de o sursă antropologică ce ţine de faptul că omul este o fiinţă prin excelenţă deschisă şi polivalentă, capabilă să creeze multilateral şi universal. Disperarea este doar una dintre derivaţiile – reversul problematic al ei – polivalenţei, aceasta este, după cum am sugerat, o condiţie necesară, dar nu şi suficientă, pentru a explica disperarea. Al doilea factor l-am putea numi „etico-filozofic". În planul conştiinţei se ascunde o nevoie fundamentală – nevoia de absolut sau de identificare cu absolutul, nevoie însoţită însă de conştiinţa secundă că această identificare este imposibilă, sau că absolutul doar trebuie să existe, dar nu există. Factorul al treilea ţine de faptul că disperarea se iveşte sau devine acută în contextele de criză socială şi valorică, disperare care este şi o stare de criză morală, ca o reacţie împotriva structurilor socioeconomice şi valorice existente.

4. *Idealul eroic* – el este realizabil, dar altcîndva decît în timpul de viaţă şi acţiune al subiectului. Aceasta înseamnă că interesele care stau la baza acestui ideal sînt cristalizate, dar nu sînt „coapte" condiţiile, respectiv, nu sînt elaborate încă mijloacele sau strategiile de realizare efectivă a lui. Nu este, probabil, întîmplător că în cultura românească a existat un teoretician profund şi subtil al „atitudinii eroice", astfel încît idealul eroic se asociază cu numele lui D. D. Roşca. Autorul *Existenţei tragice* deosebeşte, în plan concret, trei tipuri de ideal: idealuri care au rămas „visuri fără trup"; idealuri care au fost realizate cu preţul unei enorme risipe de energie; idealuri care, abia realizate, au fost distruse de forţele ostile ale existenţei. În limbajul tipologiei noastre, primul ideal este echivalentul idealului utopic, iar următoarele două tipuri pot fi puse sub semnul idealului eroic, cu precizarea că aceea ce am putea numi ideal „tragic" desemnează o situaţie-limită – deşi nu rară – a idealului eroic.

D. D. Roşca raportează atitudinea eroică la idealul suprem al raţionalizării integrale a existenţei cu acest imperativ şi consideră că trebuie să depunem un efort constant de raţionalizare a existenţei, pe toate planurile ei, chiar dacă avem conştiinţa secundă că idealul raţionalizării complete nu va putea fi întrupat efectiv niciodată.

5. *Idealul raţional* – caracterele lui pot fi deduse cu relativă uşurinţă din analiza modalităţilor anterioare, unde ele au fost sugerate sau indicate, pe cale negativă, ca absenţe. Cumularea lor sintetică şi explicită este totuşi necesară pentru a configura pozitiv natura idealului raţional şi pentru a rotunji astfel tipologia schiţată. Idealul raţional este, prin definiţie, un ideal realizabil. Acest ideal trece, prin excelenţă, în rolul de cauză finală, deci de element motivaţional în desfăşurarea acţiunii, dar ca ideal, el nu se poate realiza direct sau nemijlocit, ci doar prin intermediul scopurilor. În al doilea rînd, idealul raţional are un grad înalt de elaborare şi cristalizare şi, bineînţeles, posedă o distanţă optimă faţă de ceea ce este. Din acest punct de vedere, el constituie un criteriu de apreciere exigent şi de selecţie a tuturor factorilor ce apar în procesul realizării lui. În al treilea rînd, idealul raţional ridică şi problema frecvenţei lui. Idealul raţional este regula şi nu excepţia în viaţa colectivităţilor umane.

Oricare ideal şi realizarea lui, indiferent de conţinutul lui valoric particular, are şi o dimensiune morală dacă, în plan infraspiritual, izvorăşte din şi optimizează coerenţa şi armonia vieţii colective, iar în plan spiritual, este modelat, realizat şi în consens cu normele morale ale colectivităţii. În strategia acţiunii, a atingerii scopului sau idealului, normele tehnice asigură eficienţa, iar normele morale asigură moralitatea scopului sau idealului. În plan general, idealul

moral presupune unitatea oamenilor, transparenţa ce presupune comunicare şi transmitere de informaţie între oameni, colaborarea şi ajutorul reciproc dintre oameni, sinceritatea, care este o virtute asociată cu delicateţea şi tactul, curajul, asociat cu responsabilitatea, iniţiativa, susţinută de competenţă.

2. Binele şi răul – natura, conţinutul şi interdependenţa lor

În sensul larg, noţiunile de „bine“ şi „rău“ consemnează valorile pozitive şi negative în general. Noi utilizăm aceste cuvinte pentru desemnarea diferitelor lucruri: *bun* înseamnă „om bun“, *rău* înseamnă „om rău“. În *Dicţionarul explicativ al limbii române*, spre exemplu, „binele“ este definit la început ca bunăstare, mai apoi ca ceva necesar, iar mai apoi, în plan spiritual şi etic, ceea ce corespunde cu morala, ceea ce este recomandabil din punct de vedere etic[1].

Ca disciplină filozofică, etica nu se mai ocupă de toate semnificaţiile „binelui“ şi de speciile corespunzătoare de bine, aşa cum sînt identificate prin analiza limbajului. Ea este preocupată, în primul rînd, de binele moral şi se interesează de binele extramoral doar în măsura în care el este util pentru sprijinirea şi impunerea binelui moral. Astfel, din punct de vedere formal, binele moral poate fi caracterizat prin aceea că este un bine la ceva sau instrumental bun, nu pentru sine, ci pentru altceva bun. De aceea determinativul „bun“, în sensul de „bun din punct de vedere moral“, nu este enunţat despre obiecte şi stări de lucruri obiective, ci exclusiv despre oameni şi acţiuni umane. Motivul pentru aceasta constă în faptul că binele moral nu este o proprietate naturală sau o calitate empiric demonstrabilă în raport cu obiectele. El desemnează, dimpotrivă, ceea ce nu este, dar trebuie să fie. Noţiunea de „bine moral“ nu este deci o noţiune empirică, ci una normativă, adică o noţiune care are o funcţie reglementativă şi cere un anumit comportament. În acelaşi timp, binele moral presupune libertatea de a aproba ceva promovat

[1] *Dicţionarul explicativ al limbii române,* ediţia a doua, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 98.

ca bun şi de a-l realiza prin acţiune, sau de a declara prin nonacţiune respingerea pretenţiei de validitate.

De fapt, orice morală începe cu întrebarea sacramentală: „Ce este bine şi ce este rău?“, deoarece binele şi răul constituie forma cea mai generală de apreciere a valorilor morale şi de distincţie a ceea ce este util şi ce este dăunător pentru om şi societate. Totodată, cu ajutorul acestor noţiuni se determină conţinutul altor concepte morale ce derivă din ele.

În istoria filozofiei morale termenul „bine“ era utilizat în sens relativ şi absolut. „Bine“ într-un caz este ceva bun, util, plăcut, valoros pentru un individ, iar în alt sens era expresia binelui, a unei valori în sine, ce nu devine un mijloc pentru a realiza un scop anumit. Binele în sensul al doilea, absolut, este o noţiune etică. Ea exprimă sensul pozitiv al fenomenelor şi evenimentelor în relaţia lor cu valoarea supremă – cu idealul. Iar răul este contrarul binelui.

Concepţiile de „bine“ şi „rău“ au apărut odată cu morala şi s-au schimbat împreună cu ea. În istoria filozofiei se afirma că Universul este lupta eroică a celor două începuturi – binele şi răul (Zarathustra), că răul poate fi evitat numai prin ascetism, nirvana (Buddha), că răul există numai prin faptul că omul este lipsit de cunoştinţe (Socrate), că binele face parte din lumea ideilor, iar răul ia naştere din simţurile omului (Platon), că binele constă în satisfacerea plăcerilor în mod cumpătat, că binele suprem este însuşi Dumnezeu, iar răul este generat de abuzul de libertate al omului (Damaschin), că în realitate, binele nu există, el exprimă numai starea emoţională a individului (neopozitivismul), că binele este condiţionat pe deplin de concepţia personalităţii (existenţialismul).

Procesul istoric de formare şi cristalizare a acestor noţiuni a fost procesul devenirii moralei ca atare. *În primul rînd*, binele şi răul erau concepute ca nişte valori deosebite, care nu se atribuiau fenomenelor naturale sau evenimentelor spontane. Binele şi răul caracterizează acţiunile premeditate ce se săvîrşesc liber. *În al doilea rînd*, binele şi răul înseamnă nu pur şi simplu acţiunile libere, ci acţiunile care sînt corelate în mod conştient cu un anumit standard – în ultimă instanţă, cu idealul. *În al treilea rînd*, binele şi răul, ca noţiuni

morale, sînt legate de experienţa spirituală a omului şi există prin intermediul acestei experienţe. De aceea, consolidarea binelui şi lupta împotriva răului poate fi obţinută cu preponderenţă prin eforturile spirituale ale omului.

După conţinutul lor imperativo-valoric, binele şi răul reprezintă parcă două părţi ale uneia şi aceleiaşi medalii. Ele corelează şi, în acest sens, parcă ar fi între ele un semn de egalitate. Omul cunoaşte răul, deoarece are anumite reprezentări despre bine; el preţuieşte binele, pentru că a simţit personal ce este răul. Pare utopică situaţia în care omul doreşte numai binele, deoarece este imposibil de a te debarasa de rău fără a risca, în acelaşi timp, să pierzi binele. Existenţa răului reprezintă uneori o condiţie sau o circumstanţă care însoţeşte existenţa binelui.

Binele şi răul sînt legate prin aceea că ele se neagă reciproc, fiind după conţinut, într-o legătură indisolubilă. Sînt ele egale după statutul lor ontologic şi sînt proporţionale după statutul lor axiologic? La această întrebare au fost date răspunsuri diferite.

Conform unei opinii, mai puţin răspîndite, binele şi răul sînt nişte începuturi similare ale lumii ce se află într-o neîncetată şi perpetuă luptă. O atare interpretare poartă denumirea de „dualism" şi cea mai strălucită expresie a dualismului etic a devenit, în prima jumătate a secolului al III-lea d.Hr., maniheismul, doctrină religioasă şi filozofică din Orientul Apropiat, întemeiată de preotul persan Manes (Mani, Manichaeus). El susţinea că lumea a apărut ca urmare a luptei veşnice dintre cele două principii: binele (lumina) şi răul (întunericul). Binele în manieră absolută era considerat un atribut care se îmbină cu cel al luminii şi strălucirii, atotştiinţei, măreţiei, perfecţiunii, atotputerniciei, care este inteligent şi frumos, o sursă inepuizabilă a plăcerii, iar spiritul răului este regele beznelor, fiind luminat temporar şi doar acompaniind binele în procesul creaţiei şi evoluţiei lumii. Primul reprezintă infinitul, iar al doilea – finitul, şi se defineşte ca existenţă în starea actuală a lumii pentru a justifica imperfecţiunile temporare. Lupta dintre cele două principii, după ce a parcurs mai multe faze de cîte 3 000 de ani, se încheie de circa 12 000 de ani, cînd este instaurată ordinea binelui. Pentru eliberarea

principiului binelui, care a fost făcut prizonier de către principiul răului, precum şi pentru a se ajunge la „adevărata ştiinţă", maniheismul cerea practicarea ascezei şi a celibatului.

Pe de altă parte, religia creştină, la fel ca şi maniheismul persan, propagă ideea caracterului temporar şi relativ al contradicţiilor şi conflictelor dintre bine şi rău şi sosirea unei vremi cînd pe pămînt va veni din nou Dumnezeu şi va introduce o ordine a binelui şi armoniei între oameni. Totodată, doctrina creştină apreciază începutul lumii ca fiind opera bună a creatorului. Numai ulterior desfăşurarea acestei lumi are loc sub semnul contradicţiei dintre bine şi rău. La nivelul uman, sursa ei o constituie dualitatea dintre corp şi suflet, deoarece primul este materie luminată, schimbătoare, sensibilă şi egoistă şi constituie tentaţia spre rău, iar sufletul, încătuşat de materia corporală, se eliberează numai prin purificare etico-religioasă şi este tendinţa spre bine şi către lumea divină. Contradicţia în cauză este prezentată ca sursă a tuturor contradicţiilor şi tuturor opozabilităţilor dintre bine şi rău în viaţa oamenilor. Soluţia pentru rezolvarea ei este condiţia religioasă. De aceasta depinde salvarea sufletului şi intrarea acestuia în lumea binelui etern – raiul ceresc. În viaţa sufletească, de dincolo de mormînt, pentru om există două posibilităţi: să meargă în rai (binele) sau în iad (răul). Intrat fie într-un loc, fie într-un altul, omul nu cunoaşte decît binele şi fericirea, sau răul şi suferinţa. El intră fie sub oblăduirea lui Dumnezeu (principiul binelui), fie sub cea a diavolului (principiul răului). În lumea de apoi deci, binele şi răul nu există în unitate contradictorie, cu unul deoparte de altul, excluzîndu-se în chip absolut, din exterior.

Astfel, opinia creştină care se referă la natura binelui şi răului susţine că, aşa cum razele solare sînt izvorul luminii şi umbrei pe Pămînt, tot astfel şi binele şi răul sînt într-o interdependenţă în raport cu al treilea element. Asemenea concepţii sînt susţinute de majoritatea învăţăturilor morale religioase: binele reprezintă calea spre binele absolut – spre Dumnezeu, iar răul este o desprindere de Dumnezeu. Începutul absolut şi real este binele divin, sau Dumnezeul absolut şi bun, iar răul este rezultatul unor decizii greşite sau vicioase ale omului, fie chiar provocate de diavol, dar care este liber

în alegerea sa. Însă în faţa omului stă problema opţiunii ultime nu între binele şi răul absolut, ci între bine, care este în mod potenţial absolut, ce tinde spre absolut, şi rău, care este întotdeauna relativ. Astfel, atît binele, cît şi răul sînt relative în raport cu binele suprem, cu idealul moral ca chip al perfecţiunii. Însă caracterul contradictoriu dintre bine şi rău este absolut. Această contradicţie se realizează prin intermediul omului, prin deciziile, acţiunile şi evaluările lui.

Caracterul normativ şi valoric al binelui şi răului este determinat nu de faptul prin ce se apreciază izvorul idealului sau binelui suprem, ci prin ceea ce reprezintă conţinutul lui. Dacă idealul moral constă în uniunea spirituală generală a oamenilor şi în aceasta constă binele absolut, atunci răul va fi tot ce împiedică acest proces, tot ce împiedică omul să facă bine.

Concretizînd, din punctul de vedere al conţinutului, noţiunile de „bine" şi de „rău", A. A. Guseinov şi R. G. Apresean remarcă: a) binele se afirmă prin depăşirea izolării, despărţirii, înstrăinării dintre oameni şi instaurarea înţelegerii reciproce, a asentimentului, umanităţii; b) fiind o calitate umană, binele, adică bunătatea, se manifestă prin milă, iubire, iar răul, adică răutatea, prin duşmănie, violenţă[1].

Încă din Antichitate a fost concepută ideea legăturii indisolubile dintre bine şi rău, că binele nu se poate înţelege decît prin raportarea sa la rău. Dintre filozofii antici, se pare că Democrit a surprins acest lucru: „de unde vine tot binele de acolo pot să ne vină şi relele… Din bine pentru oameni pot să se nască rele, atunci cînd omul nu ştie cum să-l conducă"[2]. Această idee trece ca un laitmotiv prin toată istoria filozofiei şi se concretizează într-un şir de principii etice. *În primul rînd*, noţiunile de bine şi rău, din punctul de vedere al conţinutului, sînt, în mod dialectic, determinate reciproc şi se cunosc într-o unitate, una prin alta. *În al doilea rînd*, fără a fi gata de a te

[1] Guseinov A.A., Apresean R.G., *Этика,* Editura Gardariki, Moscova, 2000, p. 24.

[2] *Filosofia greacă pînă la Platon,* vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 520.

împotrivi răului, este insuficient de a înţelege răul şi a i te opune lui, deoarece aceasta nu va duce la bine. În temele precedente am amintit de spusele lui Ovidiu: „Văd şi ştiu ce este binele, dar săvîrşesc, cu toate acestea, răul", care au fost completate de apostolul Pavel: „Găsesc deci în mine, care voiesc să fac bine, legea că răul este legat de mine"[1]. *În al treilea rînd*, binele şi răul nu sînt pur şi simplu determinate reciproc, dar sînt, în mod funcţional, interdependente: binele, din punct de vedere normativ, este semnificativ în opunerea răului şi în mod practic, se materializează prin înlăturarea răului. Altfel spus, binele real reprezintă facerea binelui, adică virtutea ca o realizare practică activă de către om a cerinţelor morale formulate faţă de el.

Fiind noţiuni universale de modelare a conduitei oamenilor şi a fenomenelor sociale, binele şi răul se utilizează şi la analiza faptelor morale în activitatea practică. În această ordine de idei, este necesar de a lua atitudine faţă de următorul fenomen – în şirul consecutiv al valorilor morale, binele şi răul reflectă nu numai momentele cele mai extreme dintre nou şi vechi, progres şi regres, util şi dăunător, ci şi treptele lor mai puţin perceptibile, cum sînt obiceiurile, tradiţiile, moravurile, categorii care ocupă o poziţie mai mult sau mai puţin intermediară între bine şi rău.

Determinarea gradelor diferite de bine sau rău are o mare importanţă în libertatea alegerii unei conduite morale optime. În situaţii critice, apare involuntar întrebarea de ce posibilităţi de acţiune dispunem şi care dintre ele, prin consecinţele sale, este cea mai justă. În funcţie de numărul de alternative care prezintă binele mai valoros sau răul cel mai mic[2], putem alege calea şi mijloacele activităţii morale.

Opţiunea morală este pivotul activităţii umane, ea constă în alegerea între bine şi rău. Un lucru este să faci binele sau răul, iar altul este să dai posibilitate ca răul să se realizeze prin acţiunile altor oameni. A contribui la înfăptuirea răului, a tolera răul este, din punct

[1] *Romani,* 7:21.

[2] Jankélévitch V., *Paradoxul moralei,* în românește de Janina Ianoşi, postfaţă de Ion Ianoşi, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1997, cap. III.

de vedere moral, inacceptabil și poate fi pus pe aceeași treaptă cu conștiința morală spre înfăptuirea răului. A contribui la înfăptuirea binelui este, din punct de vedere moral, o situație neutră, deoarece o atare stare este concepută de conștiința morală ca ceva ce vine de la sine, ca ceea ce trebuie să întreprindă omul în acțiunile sale.

În același timp, putem vorbi și despre coliziunile dintre bine și rău, deoarece, după cum am mai menționat, așa cum nu există bine fără rău și rău fără bine, întrucît atît binele, cît și răul sînt condiționate, tot astfel nu există bine absolut sau rău absolut, sau bine și rău fără contradicții interne. Cînd omul are de stabilit care este binele ce urmează a fi ales de îndeplinit, el trebuie să determine și răul, întrucît orice bine există în raport contradictoriu cu un anumit rău, sau, mai precis, orice determinări ale binelui se află în unitate dialectică, și deci contradictorie, cu anumite determinări ale răului. Binele rezultă, în procesul devenirii, nu numai ca o treaptă nouă și superioară în raport cu treptele anterioare realizate ale binelui, ci și din opoziția cu răul.

Orice bine și orice rău sînt trepte opozabile și determinate în procesul devenirii. Binele reprezintă ceea ce trebuie și este de dorit să fie, pe cînd răul este ceea ce nu trebuie și nici nu este de dorit să fie. Binele este și perspectiva depășirii răului, el se proiectează în perspectiva condițiilor care elimină sau îngrădesc posibilitatea afirmării răului. Însă chiar și în acest ultim caz, cînd binele tinde să se realizeze prin anularea reală a posibilității de realizare a răului, binele însuși presupune virtual și real negația unui anumit rău sau negația anumitor determinări ale răului. Binele există ca atare pentru că are termen de comparație, pentru că însăși realitatea obiectivă a fenomenelor vieții sociale nu există altfel decît ca o realitate contradictorie, pe care oamenii o apreciază cu ajutorul noțiunilor de „bine" și de „rău".

Totodată, răul moral se manifestă în forme complicate. De cele mai multe ori, el se asociază cu brutalitatea, violența, huliganismul, cruzimea, șiretenia, minciuna și alte asemenea conduite, care produc efecte dăunătoare atît pentru autor, cît și pentru cei din jur. Uneori, astfel de conduite sînt justificate dacă sînt așezate în alte coordonate

(spre exemplu, salvarea vieții unui sau unor oameni implică gesturi de cruzime și violență chirurgicală, iar spionii nu se dau în lături de la niciun mijloc de acest gen pentru a-și duce la îndeplinire misiunile comandate de alte autorități).

Modalitățile reale ale binelui și răului sînt sinceritatea și minciuna, care se află într-un raport de corelație dialectică. Ele apar numai (exclusiv) în sfera comunicării umane. Premisa subiectivă a sincerității, indiferent că e vorba despre subiectul colectiv sau individual, este conștiința subiectivă a adevărului, și nu adevărul ca atare. Așadar, sinceritatea are ca premisă subiectivă conștiința adevărului, nu adevărul ca atare, deși la baza acestei conștiințe a adevărului stă, în cele mai frecvente cazuri, adevărul ca atare, adică adevărul înțeles ca fenomen de reflectare și deci ca informație nespecifică sub raport moral. Totodată, prin minciună se poate transmite o informație adevărată, sau, mai exact, minciuna poate transmite, tocmai pentru a se realiza ca minciună, o informație adevărată, dar parțială. Aceste situații sînt relativ puțin frecvente, dar ele sînt relevante pentru distincția dintre adevăr și sinceritate, pe de o parte, dintre eroare și minciună, pe de altă parte. Prin minciună se poate transmite (nu în mod involuntar) o informație falsă („Gura mincinosului adevăr grăiește"), totodată transmiterea de informație adevărată poate fi o modalitate de mascare sau acoperire a unei alte informații adevărate. Altfel spus, mincinosul are conștiința diferenței dintre adevăr și eroare, însă procedează la o denivelare de planuri, el transmite informația eronată ca fiind adevărată, sau transmite informația adevărată ca fiind eronată, dar, în toate situațiile, are conștiința subiectivă a diferenței dintre adevăr și fals. În acest context, Platon, prin vocea lui Socrate, încheie celebrul dialog *Hippias* cu un paradox aparent straniu: „Numai mincinosul cunoaște adevărul".

Sinceritatea și minciuna ca acte informaționale sînt orientate reciproc concurențial – sinceritatea transmite adevărul împotriva erorii, iar minciuna transmite eroarea împotriva adevărului. Ele sînt nu numai complementare, ci și concurențiale, angajate într-o contradicție activă și orientată una împotriva alteia. Sub raport informațional, totuși sinceritatea nu este echivalentă cu adevărul, iar minciuna nu

este echivalentă cu eroarea, chiar dacă sinceritatea presupune, în principiu, adevărul, iar minciuna presupune, în principiu, eroarea.

O problemă destul de discutată în perimetrul moralei este cea a „minciunii vitale", care este legată de problema mai generală a compromisului admisibil, care a fost elucidat mai sus. În esenţă, această problemă se reduce la întrebarea: minciuna poate fi utilizată ca instrument pentru apărarea sau promovarea unui interes legitim, valid? ori: minciuna utilizată pentru apărarea unui interes valid este minciună sau nu? Luînd teza potrivit căreia nu este recomandabil ca bolnavilor să li se dezvăluie natura şi consecinţele bolii lor, se pune întrebarea dacă aceasta echivalează cu o minciună. Dacă luăm faptul în sine – ca falsă informaţie –, el este, desigur, o minciună, iar dacă îl considerăm nu în sine, ci prin funcţionalitatea lui – menajarea bolnavului, menţinerea echilibrului său psihic şi moral pe perioada care îl mai desparte de moarte etc. –, acelaşi fapt nu mai poate fi cotat univoc sau exclusiv ca minciună. Astfel de situaţii se întîlnesc deseori şi pot fi numite „situaţii limită", de natură dramatică, tragică sau absurdă. Ele pot fi totuşi controversate şi soluţionate din perspectiva teoriei compromisului. Dacă scopul atins este valid şi dacă nu există alte mijloace pentru a-l atinge, atunci manipularea informaţiei false nu este „minciună" în sens strict, ci se converteşte într-o altă valoare, cu caracter funcţional sau instrumental. Dacă totuşi problema nu poate fi soluţionată deontic, trebuie să acceptăm faptul real al contradicţiilor ce apar în sfera moralei, trebuie să acceptăm deci să recunoaştem ca atare faptul real al prezenţei în viaţa umană a tragicului şi a absurdului. Atunci, interesul se deplasează de la soluţionarea teoretică a unei situaţii insolubile la măsurile practice pentru prevenirea, limitarea, înlăturarea acestor tipuri de situaţii. Moralitatea rezidă aici nu în interpretarea univocă a unei situaţii care, prin natura ei, nu poate fi interpretată univoc, ci în modalitatea practică a acestor situaţii, care, sub raport real, sînt tragice sau absurde, iar sub raport teoretic, sînt problematice şi echivoce. Aşadar, în situaţii-limită sau de excepţie, valoarea nu se anulează ca valoare, ci rămîne valoare realizată în situaţii-limită, sau ea se converteşte în altă valoare, învecinată. Aceasta înseamnă că excepţia nu

confirmă regula oarecum exterior şi prin contrast, ci că excepţia este regulă într-o situaţie de excepţie.

O altă situaţie relativ frecventă în viaţa morală este cea a raportului dintre sinceritate şi nonsinceritatea tăcerii, menţionată de Kant în felul următor: „A tăcea nu înseamnă a minţi". Acest enunţ al filozofului descrie tacit o condiţie sau o situaţie de constrîngere: tac pentru că nu pot, nu este permis să spun adevărul, încît această tăcere este obligată din exterior sau autoobligată. Însă, pe de altă parte, tăcerea poate deveni prin ea însăşi, în anumite contexte şi fiind semnificativ utilizată, elocventă tocmai pentru adevărul pe care îl tace. Tăcerea semnificativă poate fi şi un fel de mărturisire, şi un fel de protest, încît ea este echivalentul moral al alegoriei artistice. În situaţii speciale sau critice, ea poate fi deci justificată. În acelaşi timp, pe de altă parte, a tăcea nu înseamnă, desigur, a minţi, dar nici nu înseamnă a fi sincer. Dacă situaţia o cere imperios, dacă în joc este pusă, prin tăcere sau viceversa, o valoare majoră, atunci poate deveni culpabilă şi echivalează nu cu minciuna, ci se converteşte într-o altă antivaloare: lipsa curajului, laşitatea.

3. Datoria şi conştiinţa – corelaţia lor dialectică

„Datoria" este una dintre categoriile fundamentale ale eticii, care desemnează conceperea de către personalitate a necesităţii imperioase a îndeplinirii a ceea ce porunceşte idealul moral, a ceea ce reiese din idealul moral. Datoria omului este de a urma calea virtuţii, de a face bine altor oameni în funcţie de posibilităţile sale, de a nu permite ca în sinele său să existe vicii, să se opună răului.

Filozofii au meditat asupra următoarei probleme: În ce constă datoria noastră, adică obligaţia ce ni se impune în mod natural de a tinde spre bine? Această obligaţie ne îndeamnă să ne conducem neapărat după principiile justiţiei, egalităţii şi caritătii, adică să nu luăm din binele general decît partea ce ni se cuvine, potrivit meritelor noastre şi în proporţie cu dreptul.

Explicarea naturii şi originii datoriei a constituit una din cele mai dificile probleme în istoria eticii. Ca bază şi izvor al datoriei erau con-

siderate poruncile divine (morala religioasă), legea apriorică (imperativul categoric), sau însăşi „natura umană“, năzuinţa „naturală“ a omului spre plăcere (hedonism, eudemonism). Au fost diferite şi tentativele de a da un răspuns la întrebarea cine este, în ultimă instanţă, în drept să definească conţinutul datoriei. Teoria social-aprobativă considera că omul trebuie să acţioneze într-un anumit mod pentru că aşa îi dictează societatea, neoprotestantismul socotea că rolul acesta îl are Dumnezeu, iar Fichte – conştiinţa etc. Existenţialiştii au ajuns la o concluzie subiectivistă, conform căreia nu are importanţă în general cum acţionează omul, ce anume consideră el de datoria sa, contează doar faptul că el se călăuzeşte după ideile sale personale. O altă problemă, destul de controversată, a fost şi problema limitelor datoriei. Adepţii intuitivismului deontologic considerau că atunci cînd un om îşi face datoria, are importanţă numai autoacţiunea şi nu motivele după care acest om s-a călăuzit în cazul dat. Adepţii teoriei bunăstării morale, dimpotrivă, atribuiau o importanţă covîrşitoare motivului.

Semnificaţia esenţială a datoriei morale o constituie caracterul ei imperativ. Aceasta înseamnă că cerinţele cristalizate în noţiunea de datorie sînt formulate şi se percep sub formă de porunci, al căror conţinut este formulat de societate şi exprimă dispoziţia interioară a personalităţii de a executa prescripţiile indicate. La determinarea specificului categoriei „datorie“ este important a îndeplini normele prescrise de ea în mod constructiv, a manifesta un interes profund şi iniţiativă pentru realizarea cît mai eficace a angajamentelor asumate. Un alt semn distinctiv, la fel de important pentru exprimarea particularităţilor categoriei „datorie“, constă în faptul că la analiza ei predomină, de regulă, raţiunea, obiectivitatea şi chibzuinţa.

Conştiinţa morală, dimpotrivă, deşi ia parte nemijlocit la acţiunea eficientă a controlului interior, reprezintă numai o formă moderat exprimată a raţiunii. Conştiinţa morală se manifestă ca o totalitate de reflexe exclusiv interne, subiective şi, ca şi intuiţia, nu poate fi supusă aprecierii raţionale şi verificării practice din partea opiniei publice. De aceea nu putem afirma că conştiinţa este unicul instrument de apreciere a faptelor şi valorilor morale. Pentru aceasta este necesară legătura ei indisolubilă cu datoria morală.

Cerinţa morală poate fi conştientizată de individ ca o „datorie severă“, dar ea poate fi înaintată sub forma unei recomandări sau poate fi exprimată ca o aşteptare. Aceasta reiese din caracterul imperativităţii morale, exprimată sub forma interdicţiilor şi nu ameninţă cu anumite restricţii fizice sau organizatorice. Legislaţia se bazează pe constrîngerea externă, iar sancţiunile morale au un caracter ideal, ele se referă la om ca un subiect conştient şi liber. Conştiinţa datoriei morale este cel puţin conceperea inacceptabilităţii a ceva în sine, a situaţiei în care trebuie depăşit ceva în sine şi, în sfîrşit, voinţa de a te împotrivi ţie însuţi, ceea ce necesită o autosupunere.

Cerinţele datoriei sînt valoroase prin ele însele. Aceasta îşi găseşte expresia nu numai în faptul că omul îşi îndeplineşte datoria în mod dezinteresat, demonstrînd astfel independenţa lui de normele date din exterior.

Îndeplinindu-şi datoria, el demonstrează prioritatea acesteia faţă de frică, beatitudine, folos personal, faţă de dorinţa de onoruri şi glorie etc. Prin îndeplinirea datoriei morale se manifestă autonomia personalităţii.

Ar fi incorect să concepem datoria ca o formă a controlului social asupra comportamentului individual, deoarece în datorie este reflectat un anumit mecanism de interacţiune între oameni. Morala poate fi concepută ca un sistem al unor îndatoriri reciproce, care sînt impuse oamenilor, pe care ei le acceptă, îndatoriri care sînt percepute de ei ca nişte sarcini vitale, îndeplinite în situaţii şi împrejurări concrete. Spre exemplu, porunca iubirii arată că datoria omului este milostenia, care reprezintă nu o stare a spiritului, ci înainte de toate, anumite acţiuni ale omului faţă de alţi oameni. Despre aceasta ne vorbeşte parabola lui Isus despre milostivul samaritean pe care el o povesteşte răspunzînd la întrebarea unui învăţător de lege ce ştia porunca supremă morală despre iubirea către Dumnezeu şi către aproapele său, dar nu înţelegea cine este „aproapele meu“. „Un om cobora de la Ierusalim la Ierihon, şi a căzut între tîlhari, care, după ce l-au dezbrăcat şi l-au rănit, au plecat, lăsîndu-l aproape mort. Din întîmplare, un preot cobora pe calea aceea şi, văzîndu-l, a trecut pe alături. De asemenea şi un levit, ajungînd în acel loc şi văzînd, a

trecut pe alături. Iar un samaritean, mergînd pe cale, a venit la el şi, văzîndu-l, i s-a făcut milă şi, apropiindu-se, i-a legat rănile, turnînd pe ele untdelemn şi vin şi, punîndu-l pe dobitocul său, l-a dus la o casă de oaspeţi şi a purtat grijă de el. Iar a doua zi, scoţînd doi dinari, i-a dat gazdei şi a zis: Ai grijă de el şi, ce vei mai cheltui, eu, cînd mă voi întoarce, îţi voi da"[1].

Iată sensul parabolei despre bunul, milostivul samaritean. Oricine are nevoie de ajutor trebuie ajutat. Samariteanul a văzut aproapele în iudeul care a ajuns la nevoie, deşi, dacă el se conducea după ceea ce era acceptat, trebuia să vadă în el un duşman. Pe samaritean nu îl controla nimeni, el era gata să-l ajute pe fiecare, şi a acordat ajutor, jertfind timpul, mijloacele şi chiar reputaţia sa reprezentantului unui trib duşmănos şi al unei credinţe străine. Porunca a fost îndeplinită, astfel, în mod indiscutabil. Acesta este sensul categoric al datoriei în general – omul trebuie să urmeze această cale. E clar că acţiunea concretă care se înfăptuieşte pentru realizarea datoriei este determinată, ea este anume aşa cum o cer circumstanţele şi situaţia concretă.

Conştiinţa reprezintă capacitatea omului de a-şi evalua acţiunile, gîndurile, dorinţele, conştientizarea şi trăirea neconcordanţei sale cu ceea ce trebuie să fie – cu neîndeplinirea datoriei.

La fel cum datoria este autonomă, tot astfel conştiinţa omului este independentă de opinia semenilor. Aceasta deosebeşte conştiinţa de un alt mecanism de control intern – de ruşine. *Ruşinea şi conştiinţa în general sînt destul de apropiate. Ruşinea este sentimentul că ai făcut ceva rău şi că, prin urmare, meriţi mînia celorlalţi. Adică ruşinea este sentimentul că ai meritat dispreţul şi desconsiderarea celorlalţi.* În ruşine se reflectă, de asemenea, conceperea de către om a necoincidenţei unor norme adoptate sau a unor aşteptări din partea celor din jur, adică a vinovăţiei. Însă ruşinea este orientată total spre opinia altor oameni care pot să-şi exprime condamnarea lor referitor la încălcarea normelor, ruşinea este cu atît mai puternică, cu cît mai importante şi semnificative sînt pentru el aceste persoane. De aceea individului poate să-i fie ruşine chiar pentru rezultate întîmplătoare, neintenţionate ale unor acţiuni care i se par normale, dar care nu sînt recunoscute ca fiind astfel de cei din jur.

[1] *Luca,* 10:25-36.

Logica conştiinţei este alta. În conştiinţă, deciziile, acţiunile şi aprecierile se află în corelaţie nu cu opiniile celor din jur, ci cu datoria. Conştiinţa cere ca omul să fie cinstit şi în întuneric, să fie cinstit cînd nimeni nu îl poate controla, cînd taina nu poate deveni realitate, cînd nimeni nu poate afla despre fapta lui ruşinoasă.

În mod subiectiv, conştiinţa este concepută ca o voce interioară, dar străină, ca o voce care parcă este independentă de „eul" omului, o voce a „eului altuia". În legătură cu aceasta, pot fi trase două concluzii privind natura conştiinţei. Prima susţine că conştiinţa este vocea lui Dumnezeu, această poziţie fiind împărtăşită de teişti. Totuşi conştiinţa nu ar putea transmite informaţii morale de la Dumnezeu, dat fiind că ea e supusă erorii şi deci, pentru a putea şti dacă un anumit mesaj vine de la Dumnezeu, ar trebui să ştim deja care sînt comandamentele sale. A doua presupunere este că conştiinţa este o voce semnificativă, generalizată şi interiorizată, a altora. Astfel, conştiinţa este interpretată ca o formă specifică a ruşinii, iar conţinutul ei este recunoscut ca ceva individual, schimbător din punct de vedere cultural şi istoric. Într-o formă marginală, această concluzie duce la teza conform căreia conştiinţa este determinată de opiniile politice şi situaţia socială a individului.

Aceste unghiuri de vedere nu se exclud unul pe altul – primul focalizează atenţia asupra mecanismului funcţionării conştiinţei mature, al doilea, asupra modului în care ea se maturizează, se formează. Primul cercetează conştiinţa în mod prioritar din punctul de vedere al formei ei, al doilea, din punctul de vedere al conţinutului ei concret. De fapt, conştiinţa se cristalizează în procesul socializării şi educaţiei, arătînd în permanenţă copiilor „ce este bine şi ce este rău". La stadiile timpurii ale formării personalităţii, conştiinţa se manifestă ca o voce a altora – a părinţilor, a colegilor, care se exteriorizează prin teama individului în cauză de a nu fi încuviinţat, de a fi condamnat de către aceştia pentru acţiunile sale. Însă odată formată, conştiinţa vorbeşte într-o limbă ce nu recunoaşte categoriile de timp şi spaţiu. Conştiinţa este vocea „altui eu" ce vorbeşte parcă

în numele eternităţii, adresîndu-se către demnitatea personalităţii. Conştiinţa reprezintă responsabilitatea omului în faţa sa, a personalităţii purtătoare de valori supreme, universale.

Dacă conştiinţa controlează corespunderea sau necorespunderea acţiunilor în raport cu datoria, atunci acţiunea înfăptuită conform conştiinţei este o acţiune dictată de simţul datoriei, este o acţiune pe care o cere conştiinţa. Deci conştiinţa insistă ca datoria să fie îndeplinită. Mulţi filozofi consideră că un om nu trebuie blamat cînd se conformează conştiinţei sale rătăcite, deoarece, prin definiţie, el face în acest caz tot ce-i stă în putinţă spre a săvîrşi binele. Consecinţele sociale posibile ale acestui caz s-ar putea să fie întrucîtva limitate de teza (la fel de controversată şi ea) că există credinţe uneori prea extreme pentru a putea fi împărtăşite în mod conştient.

În limbajul cotidian utilizăm adeseori expresiile „conştiinţă împăcată" sau „conştiinţă curată". Ele presupun că omul înţelege să-şi onoreze obligaţiunile şi să realizeze toate posibilităţile într-o situaţie concretă dată. Strict vorbind, în aceste cazuri este vorba despre demnitate, iar conştiinţa „curată", „împăcată", dacă este înţeleasă în sens direct, reprezintă un semn sigur al lipsei mustrărilor de conştiinţă, mai precis al tendinţei de a nu lua act de judecăţile ei. Nu întîmplător se consideră că „conştiinţa curată" este o ficţiune a diavolului.

De cele mai multe ori se întîlneşte expresia „libertatea de conştiinţă", ceea ce presupune dreptul omului la independenţa vieţii spirituale interioare, libertatea credinţei şi a exercitării organizate a cultului. Însă în sens strict etic, cuvîntul „conştiinţă" semnifică „libertate". Iar libertatea, în sens de continuitate, nu înseamnă nimic altceva decît a trăi o viaţă în conformitate cu conştiinţa.

4. Libertatea, necesitatea şi responsabilitatea

Întrucît istoria reflexiei pe tema libertăţii este infinit mai bogată şi mai sistematizată decît aceea despre restul temelor din problematica eticii, vom începe cu invocarea cîtorva poziţii fundamentale de gîndire privind libertatea.

Pentru început, vom elucida două soluţii extreme cu privire la problema în cauză – fatalismul şi voluntarismul.

Poziţia fatalistă apare mai întîi în expresie mitică. Spre exemplu, în poemul indian *Bhagavad Gita* eroul nu ar vrea să acţioneze, fiind prins într-un război fratricid – este sfătuit de către „vocea zeului" să acţioneze, cu argumentul că toate acţiunile umane sînt prinse într-o determinare universală riguroasă, fără ieşire, care se desfăşoară fatal, indiferent dacă individul vrea sau nu vrea să participe la ele. Singura soluţie etică a acţiunii este aceasta: să participi la acţiune, care este determinată fatal şi în care subiectul este implicat fatal, dar să te desprinzi sau să te detaşezi interior de „fructul faptei", realizînd astfel paradoxul lotusului, care „stă pe apă şi nu se udă". Marea temă a nonacţiunii cultivată în cultura indiană este, pe de o parte, un protest împotriva fatalităţii exterioare şi este, totodată, o expresie interioară a fatalităţii ca fatalism. În cultura Greciei antice există o istorie a destinului care merge de la reprezentarea unei forţe obscure şi absurde la aceea a unei forţe implacabile, dar cu rosturi etice, sancţionale. La Democrit, în concepţia sa deterministă, intră în acţiune doar cauzalitatea externă, care este echivalentă cu fatalitatea, ce se manifestă la nivelul întregii existenţe, deci şi în acţiunile umane. Mai apoi Epicur, corectînd această viziune ontologică, va echivala direct determinarea lui Democrit cu destinul.

Într-o altă formă, aceeaşi viziune fatalistă este introdusă în epoca modernă de materialismul mecanicist. Dacă în planul gîndirii social-politice adepţii acestui materialism fundamentează şi apără libertatea umană – drepturile omului –, în schimb, implicaţiile ultime ale gîndirii lor ontologice sînt fataliste. De aici, toate acţiunile şi faptele umane sînt nu numai determinate, ci şi predeterminate. Însă acolo unde totul se petrece cu necesitate fatală nu mai există nici libertate, nici răspundere sau responsabilitate.

Cea mai recentă şi mai complexă variantă a poziţiei fataliste în postfilozofia contemporană îi aparţine structuralismului. Conform metodei structuraliste, oricare configuraţie a existenţei este alcătuită din elemente şi relaţii între aceste elemente. Însă în timp ce relaţiile sînt esenţiale – profunde şi perene –, elementele sînt neesenţi-

ale. Relaţiile sînt invariante, pe cînd elementele sînt variabile. După Lévi-Strauss, relaţiile sînt echivalente cu necesitatea, iar elementele, cu întîmplarea.

În fond, adepţii fatalismului de diferite speţe neagă teoretic posibilitatea libertăţii, considerînd că determinismul ar exclude posibilitatea oricărei alegeri, orice rol al activităţii conştiente a oamenilor.

Poziţia voluntaristă este opusă celei fataliste. Potrivit ei, necesitatea poate fi ignorată, sfidată, contrazisă prin suprasolicitarea libertăţii. În fond, ei percep greşit libertatea ca independenţă deplină faţă de legile obiective şi absolutizează rolul istoric al acţiunilor conştiente şi al voinţei oamenilor, considerate ca nedeterminate cauzal.

Existenţialistul francez J.-P. Sartre afirmă că omul este o fiinţă „blestemată", sau „condamnată" să fie liberă. Ieşirea din paradox nu este posibilă decît printr-un act de pură spontaneitate a purei conştiinţe. Sartre reduce libertatea la libertatea individuală, care ulterior este redusă, în esenţă, la deliberare şi decizie.

Pentru a scoate la iveală soluţia pozitivă şi actuală a problemei în cauză, trebuie să pornim de la Socrate, care, prin viaţa şi moartea sa, ne dă un exemplu al întruchipării libertăţii ca necesitate înţeleasă şi tradusă în fapt.

La începutul epocii moderne, Spinoza îşi subordonează gîndirea ontologică gîndirii etice, de unde şi titlul operei sale fundamentale – *Etica*. Pentru Spinoza, libertatea poate fi cîştigată pe calea raţiunii. El pronunţă pentru prima dată marea propoziţie: libertatea este înţelegerea necesităţii. Tot el face deosebirea dintre două forme ale necesităţii: necesitatea raţională, care este temeiul libertăţii, şi necesitatea neraţională – echivalentă cu constrîngerea –, care este temeiul suprimării libertăţii.

Un alt moment în epoca modernă îl reprezintă Kant, a cărui gîndire despre libertate se desfăşoară pe două mari planuri. În planul reflexiei etice, el asociază libertatea cu ideea acţiunii şi a personalităţii. Acţiunea morală este liberă atunci cînd este conformă cu imperativul categoric, acest imperativ exprimînd necesitatea. Individul este şi el liber cînd este autonom şi este scop în sine, atît ca agent al acţiunii proprii, cît şi ca „obiect" al acţiunii altor agenţi. În planul

metafizic, care, la Kant, nu este decît o extensie a planului uman, metoda antinomică poate fi tradusă în principiul complementarităţii: putem explora caracterul indefinit liber al acţiunii umane, dintr-o perspectivă, şi caracterul ei determinat, din altă perspectivă, pentru că acţiunea este efectivă şi liberă, şi determinată.

Hegel pleacă de la ea şi dezvoltă marea teză a lui Spinoza. Însă în această dezvoltare se produce o mutaţie esenţială de accent: libertatea nu este definită ca înţelegere a necesităţii, aici accentul cade pe aspectul cognitiv, ci ca necesitate înţeleasă. Potrivit lui Hegel, libertatea este necesitatea suprimată şi totodată conservată, fiind suprimată ca pură necesitate, anterioară şi exterioară conştiinţei, şi conservată ca o necesitate a conştiinţei. Ca dialectician însă, Hegel a pus în evidenţă nu numai conversiunea necesităţii în libertate, ci şi conversiunea inversă, a libertăţii în necesitate. Mai simplu spus, omul este liber dacă acţionează în baza necesităţii, pe care o suprimă şi o conservă în acţiunea sa. Însă prin acţiunile lor libere, oamenii instituie o nouă necesitate.

În alt sens, problema libertăţii depinde şi de alte limite, în fond, independente de om, dacă ele vin de la putere. Presiunea exercitată direct sau indirect asupra omului poate avea un caracter politic sau juridic. Chiar ca necesitate înţeleasă, libertatea devine destul de limitată dacă omul nu are acces la informaţie.

Libertatea omului este exprimată în libertatea de a alege, dar alegerea este reală odată cu existenţa unor alternative, care sînt şi ele accesibile cunoaşterii. Spre exemplu, obţinerea informaţiei şi studierea alternativelor este imposibilă în societatea totalitară, în virtutea faptului că în procesul „spălării creierului", a manipulării conştiinţei, controlului asupra circulaţiei informaţiei, oamenii nu au idee despre anumite alternative şi nu au idee despre nonlibertatea lor.

Astfel, libertatea nu se reduce pur şi simplu la lipsa unor restricţii. Libertatea reprezintă o caracteristică a acţiunii înfăptuite: a) cunoscînd şi luînd în consideraţie restricţiile obiective; b) după voinţa proprie şi nu după constrîngere; c) în condiţiile alegerii posibilităţilor.

O concepere şi o percepere deosebită a libertăţii ca lipsă a presiunii este redată prin cuvîntul „voinţă", care este înţeleasă ca libertate

faţă de sclavie, de şerbie, libertate în acţiuni, lipsa captivităţii, violenţei, constrîngerii. Voinţa este forţă, putere, măreţie, dar ea mai înseamnă şi arbitrar, şi acţiuni după bunul-plac. Însă în condiţiile în care a dominat, timp de decenii în şir, sistemul totalitarist, libertatea era posibilă numai în opoziţie cu statul care oprima oamenii, fiind limitată la ideea despre libertatea individuală, arbitrară, care nu se putea manifesta decît prin indiferenţă, iresponsabilitate şi neamestec.

Independenţa ca atare reprezintă o valoare incontestabilă, care a fost recunoscută tot timpul în istoria civilizaţiei, fiind exprimată prin formula: „Vreau să trăiesc pentru mine, nu pentru alţii". Aceste cuvinte ale poetului Pindar din Grecia antică nu sînt o expresie a egoismului, ele reprezintă răspunsul său la întrebarea de ce Simonid a plecat în Sicilia, la Tiran, iar el nu vrea să plece? În acest caz, putem vorbi de o conştiinţă independentă autosuficientă. Declaraţia lui Pindar conţine ceva esenţial: „Nu vreau să slujesc şi să fiu dependent, ci vreau să fiu stăpîn pe mine însumi". Independenţa pe care o propovăduia înţeleptul antic este destul de originală, deoarece el o obţinea lipsindu-se de bunurile vieţii de curte.

Prin independenţă, libertatea iese la iveală în mod negativ, ca „libertate de ceva". Această problemă este una actuală, ce ţine de sarcinile vieţii în condiţiile aservirii personale, indiferent de formele ei. Conceperea libertăţii ca stăpînire de sine se produce anume în limitele concepţiei morale asupra lumii. Voinţa se manifestă ca fiind liberă prin stăvilirea bunului-plac. În sfera dreptului, aceasta înseamnă supunerea voinţei proprii, voinţei comune, exprimată în disciplina socială şi susţinută, în primul rînd, de legislaţia statală; în sfera moralei, corelarea voinţei proprii cu datoria. Astfel, libertatea negativă sau independenţa apare nu ca o samavolnicie, ci ca o autonomie, care se exprimă în: a) libertatea faţă de tutela paternalistă şi faţă de orice dictat, inclusiv din partea statului; b) acţiuni în baza normelor şi principiilor pe care oamenii le recunosc ca fiind raţionale şi acceptabile, corespunzînd ideilor lor despre bine; c) posibilitatea de a influenţa formarea acestor norme şi principii, a căror acţiune este garantată de instituţiile publice şi de stat.

De aici nu rezultă că oamenii trebuie să se dezică de scopurile lor particulare şi să devină altruişti, căci fiecare om, tinzînd spre atingerea scopurilor proprii, trebuie să procedeze în limitele legalităţii, în limitele normelor adoptate în mod practic. În morală, formula juridică „libertatea unui om este limitată de libertatea altuia" este reevaluată ca o sarcină morală personală: „Eu îmi limitez propria samavolnicie, îndeplinindu-mi datoria, respectînd drepturile altora, nu admit nedreptatea în privinţa altora, contribui la binele lor". Ea are şi o formulă strictă de imperativ: „Întotdeauna limitează propria samavolnicie, obligînd-o să respecte drepturile altora, nu îţi permite o nedreptate în relaţiile cu alţii şi contribuie la binele lor".

Libertatea negativă ca autonomie se transformă într-o libertate pozitivă: autonomia înseamnă deja nu numai lipsa presiunii externe, limitării, supunerii, ci şi posibilitatea alegerii personale. Libertatea este „nu pentru ceva", ci pentru a realiza alegerea. Ideea libertăţii voinţei se realizează în libertatea alegerii, în posibilitatea, capacitatea şi dreptul omului de a alege scopurile sau sarcinile prioritare şi alternative.

Măsura libertăţii omului este în funcţie de măsura responsabilităţii lui.

Omul în stare de a lucra cu pricepere, în vederea unui scop, trebuie să răspundă de consecinţele acţiunii sale, adică să-şi dea seama de faptele sale înaintea societăţii, care s-a considerat întotdeauna în drept să pedepsească sau să dispreţuiască pe cel care are o conduită imorală. Semnul esenţial distinctiv al noţiunii de „responsabilitate" morală constă în faptul că ea se manifestă ca predispunere spirituală a omului de a purta răspundere pentru faptele sale, de a permite opiniei publice să-i aprecieze activitatea. În plus, responsabilitatea morală îndeplineşte rolul unui mijloc original de realizare a cerinţelor cristalizate în categoriile de „datorie" şi „conştiinţă morală", independent de orice sancţiuni sau interese utilitare.

În morală, omul este responsabil în primul rînd în faţa sa, iar în faţa altora – în măsura în care el îi recunoaşte ca fiind o parte a suveranităţii sale, în care îi percepe pe alţii ca o continuare a propriei fiinţe. Astfel, în morală, omul este responsabil numai pentru sine, pentru păstrarea libertăţii sale interioare, a demnităţii şi a

omeniei sale. Pentru alţii, el este responsabil în măsura în care el îi recunoaşte ca fiind ai săi.

Odată cu lărgirea cercului altor oameni, în faţa cărora şi pentru care omul se consideră responsabil în libertatea sa, el transgresează limitele înguste ale convenţionalismului, ale existenţei sale.

5. Virtutea şi viciul

„Virtutea" este o categorie a eticii cu caracter apreciativ şi normativ, care desemnează însuşirile morale pozitive ale oamenilor, atitudinea constînd în consecvenţa respectării idealurilor etice, a principiilor şi a normelor morale. Virtuţile se dobîndesc în procesul vieţii sociale, ca urmare a însuşirii conştiente şi aplicării practice a principiilor şi normelor morale. Meritul nostru, în îndeplinirea unui fapt, este cu atît mai mare, cu cît avem a ne lupta cu împrejurări grele. Această luptă, dată pentru a învinge dificultăţile, ce se opun scopurilor noastre, a justificat în toate timpurile concepţia virtuţii. Odată cu evoluţia societăţii şi a moralei, s-au schimbat atît conţinutul virtuţii, cît şi raporturile dintre acestea. Spre exemplu, în etica Greciei antice era predominantă recunoaşterea virtuţilor cardinale: înţelepciunea, curajul, temperanţa şi dreptatea. Morala creştină consideră că virtuţile fundamentale sînt credinţa (în Dumnezeu), speranţa (în mîntuirea sufletului) şi dragostea (pentru Dumnezeu şi pentru aproapele său), aşa-numitele „virtuţi teologale". Renaşterea şi iluminismul au accentuat virtuţile laice, legate de afirmarea individului, de interesele pămînteşti, de fericirea omului.

A. MacIntyre, în lucrarea *Tratat de morală. După virtute,* propune următoarele definiţii ale virtuţii:

1. Virtutea este calitatea care permite unui individ să-şi îndeplinească rolul său social (aşa apare ea în epopeile lui Homer sau în societăţile eroice, dacă acestea au existat cu adevărat).
2. Virtutea este calitatea prin care individul se poate apropia de realizarea scopului (*telos*) său specific uman, fie în formă naturală, fie în formă supranaturală (pentru ilustrare putem ţine seama de ideile lui Aristotel sau de cele din *Noul Testament,* precum şi cele ale lui Sf. Toma d`Aquino).

3. Virtutea e o calitate utilă pentru a obţine succesul pămîntean şi ceresc (de exemplu, listele cu virtuţi ale omului politic american B. Franklin, despre care vom vorbi mai tîrziu).
4. Virtutea este dispoziţia sau sentimentul care asigură supunerea şi acordul faţă de regulile relevante (etica normativistă contemporană)[1].

Noţiunea de „virtute" poate fi o noţiune generalizatoare identică cu moralitatea („omul virtuos" este o expresie identică cu expresia „omul moral"). Respectiv, „omul vicios" este un „om amoral". O atare interpretare a acestor noţiuni este pe deplin justificată, întrucît omul ori este, ori nu este moral, adică omul este virtuos sau vicios. Totodată, noţiunea de „virtute" are şi un înţeles singular de calitate morală, care este utilizată, de obicei, la plural, desemnînd calitatea morală respectivă.

În ambele cazuri „virtutea" îşi păstrează acel sens la care se referă etimologia greacă a cuvîntului, însemnînd perfecţiune. În acest sens, virtuţile şi viciile nu sînt numai nişte simple determinări care, împreună cu alte calităţi, ar caracteriza personalitatea văzută din exterior, servind drept bază pentru aprecierea ei de către alţi oameni. Virtutea reprezintă o directivă, o hotărîre, o intenţie a individului de a acţiona în baza principiilor morale. Pentru a deveni virtuoşi, oamenii trebuie să înveţe a acţiona în conformitate cu principiile proprii în general. Pentru ca individul să acţioneze conform virtuţii, el trebuie să aibă dezvoltat sentimentul propriei demnităţi şi al mîndriei şi tendinţa de a le păstra. Datorită respectului de sine, individul nu poate să-şi permită anumite acţiuni, care ar cauza anumite regrete sau învinuiri.

Viciile rezultă din tendinţa de a(-ţi) face rău, prin devierea mai mult sau mai puţin artificială de la ceea ce este normal să faci, potrivit firii lucrurilor. Spre exemplu, consumul de droguri (de la cele îngăduite, cum sînt tutunul, cafeaua şi alcoolul, la cele interzise) se transformă în viciu cînd se produce dependenţa pătimaşă de ele şi, implicit, intoxicarea fizică, mentală şi interumană.

---

[1] MacIntyre A., *Tratat de morală. După virtute,* traducere de C. Pleşu, cuvînt înainte de A. Crăiuţu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

Vorbind despre vicii, trebuie să ne referim la păcatele umane, în primul rînd, la cele șapte păcate de moarte (capitale) menţionate de religia creștină. Conform *Catehismului Bisericii Catolice,* cele șapte păcate capitale sînt:

1. Mîndria – este izvorul tuturor răutăţilor sufletești, din care se naște slava deșartă, îngîmfarea, ipocrizia, megalomania, aroganța, înfumurarea, laudoroșenia, neruşinarea, ocara etc.

2. Zgîrcenia poate fi materială si spirituală. Zgîrcenia materială este atunci cînd omul nu voiește să mîngîie trupește pe cel sărac, iar cea spirituală – cînd nu voiește să îndrumeze pe cel neștiutor din răutate. Ea are urmări catastrofale, știm asta din actuala criză financiară. Deseori ea este înţeleasă ca motor al sistemului nostru economic. În realitate însă, omul a intrat sub jugul hipnotic al acumulării de capital, iar efectele devastatoare ale crizei au arătat că întreaga lume stă „sub semnul avariţiei universale".

3. Lăcomia reprezintă un păcat capital din care se nasc mărturia mincinoasă, nemilostivirea, vicleşugul, nedreptatea, furtul, batjocorirea celor sfinte, cămătăria, închinarea la idoli etc. În prezent, păcatul lăcomiei a devenit un adevărat cult mediatic, show-urile culinare televizate căpătînd astfel conotaţiile unei pseudoliturghii. Remediul - postul - revine și el în actualitate, însă sub forma comercială a programelor de consiliere nutriţională.

4. Invidia. Cînd cel furios nu poate birui, cu mînia lui, piedicile care i se opun, și, neputînd să facă altceva, se îndulcește cu inima în patima invidiei, ca să acopere cinstea și vrednicia sufletească și trupească a aproapelui și să se înalţe el. Din ea ies zece ramuri: complotul, mînia, dușmănia, cearta, nemulţumirea, luarea în rîs, bucuria de răul altuia, ura, ţinerea de minte a răului, uciderea. Invidia este patima unui suflet înrăutăţit, chinuit de bunul mers și faptele bune ale aproapelui etc.

5. Desfrînarea. Din acest păcat se nasc: sodomia, onania, corupţia, amestecarea sîngelui, silnicia, bestialitatea, adulterul etc. Actualmente desfrînarea a devenit „fast-food", „o afacere rece", de care profită din plin industria porno.

6. Mînia pornește de la aceea că omul nu-și poate îndeplini poftele sale și se înfurie, căci este împiedicat de la scopul său cel rău. Din ea se nasc nebunia, blasfemia, cruzimea, tulburarea, spaima trupului, ocara, iritarea, prostia, schimbarea trupului, uciderea etc.

7. Lenea este refuzul de întrebuinţare a puterilor trupești și sufletești pe care Dumnezeu ni le-a dăruit ca să le folosim în viaţa noastră. Din ea se nasc deznădejdea, nepăsarea, neglijenţa, impietatea, necredinţa, osîndirea altuia etc.

Aceste păcate se numesc capitale, sau de căpetenie, pentru că ele sînt izvorul celorlalte păcate. Lista celor șapte păcate mortale a fost întocmită de Papa Gregorie cel Mare în secolul VI, fiind popularizată în Evul Mediu de către Dante, în lucrarea *Infernul*. După 1 500 de ani, în marite 2008, Biserica Catolică a actualizat lista păcatelor capitale, adăugând șapte noi păcate. Lista a fost publicată în ziarul Vaticanului, *L'Osservatore Romano:* distrugerea mediului înconjurător; experimentele ştiinţifice a căror natură morală este discutabilă; manipulările genetice care duc la alterarea ADN-ului; consumul sau traficul de droguri; injustiţia socială care duce la sărăcie; avortul; pedofilia.

În plan etic, în concepţia virtuţii (viciului) se remarcă un important aspect al moralităţii, cel personal. Etica normelor reflectă acea parte a moralităţii legată de formele organizării sau reglementării comportamentului. Etica valorilor analizează conţinutul pozitiv care se impune omului spre îndeplinire prin intermediul normelor. Etica virtuţilor ne arată cum trebuie să fie omul pentru a realiza ceea ce se cuvine și a se comporta corect.

A ști în ce constă virtutea încă nu înseamnă a realiza virtutea, nu înseamnă a o concepe ca pe un imperativ îndreptat spre sine însuși. O atare stare de lucruri era înţeleasă de gînditorii moralei ca un paradox: cum se poate, cunoscînd virtutea, să duci un mod de viaţă vicios? Aristotel a încercat să găsească posibilitatea rezolvării acestei dificultăţi morale. Cuvîntul „a ști" („cunoaște") este utilizat în două sensuri – presupune că subiectul acţiunii: a) posedă anumite cunoștinţe și b) aplică cunoștinţele în practică. Aristotel mai preciza că, strict vorbind, un om poate fi considerat că posedă cunoștinţe doar dacă le poate aplica.

Filozofii antici intuiau acea particularitate a fiinţei umane pe care noi o numim astăzi „duplicitate“, dar aceasta nu a fost înţeleasă de ei ca o calitate proprie omului. Ca atare, noţiunea de duplicitate a fost concepută în creştinism de apostolul Pavel, care parcă repetă spusele lui Ovidiu: „…căci nu săvîrşesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc“[1].

Duplicitatea omului se dezvăluie prin ciocnirea poruncilor spirituale, cunoaşterea virtuţilor şi dorinţelor ce tind spre păcat. Dar, spune Pavel, eu sînt de acord cu legea, căci ea este bună, dar fac ceea ce nu vreau. „Dar acum nu eu fac acestea, ci păcatul care locuieşte în mine. Fiindcă ştiu că nu locuieşte în mine, adică în trupul meu, ce este bun. Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu. Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvîrşesc“[2].

După Socrate şi Aristotel, dacă omul ştie ceva, dar face invers, atunci înseamnă că el nu ştie, el posedă nu cunoştinţe, ci păreri, şi el trebuie să tindă să obţină cunoştinţe autentice pe care le-ar putea aplica în practică. După apostolul Pavel, dacă omul ştie una şi face alta, înseamnă că corpul lui este păcătos şi că el trebuie să se dezică de păcat – de corpul său, să înceteze a fi un practician.

În istoria eticii, în calitate de filozofie morală, sînt recunoscute două feluri fundamentale de virtuţi: 1) „virtuţile cardinale“ ale Greciei clasice – cumpătare, curaj, înţelepciune şi echitate; 2) teologice, virtuţile creştinismului – credinţă, speranţă şi dragoste. Distincţia radicală dintre virtuţile cardinale şi cele teologice rezidă în faptul că primele reflectă, în mare măsură, intelectualismul antic şi atenţia acordată de clasicismul antic capacităţilor raţionale ale omului. În virtuţile creştine primează voinţa. Cunoaşterea şi cercetarea naturii nu au importanţă pentru pietatea omului, deoarece nu omul a inventat stihiile naturii. Însă este important a crede în Dumnezeu, a-l iubi şi a spera la mîntuirea dăruită de el.

În filozofia europeană modernă rolul virtuţii ca şi categorie etică scade şi locul ei îl iau libertatea voinţei, datoria şi bunurile. Situaţia se schimbă în a doua jumătate a sec. al XIX-lea. Una din încercările reinterpretării învăţăturii despre virtute a fost întreprinsă de filozoful rus V. Soloviov, un cugetător creştin, care nu consideră prioritare nici virtuţile cardinale ale antichităţii, nici cele teologice. În lucrarea *Justificarea binelui,* filozoful pune la baza sistemului său moral trei calităţi (capacităţi) ale omului – ruşinea, mila şi pietatea. Prin ruşine se reflectă atitudinea omului faţă de ceva inferior, faţă de propriile facultăţi fireşti, faţă de natura materială în general: omului îi este ruşine de impulsiunile naturii sale şi încearcă să le domine. Prin simţul milei se reflectă atitudinea omului faţă de alţi oameni şi în general faţă de fiinţele vii asemănătoare lui. Mila constă în aceea că omul trăieşte suferinţa străină şi dă dovadă de solidaritate cu ea. Pietatea reflectă atitudinea omului faţă de suprem. Omul nu se poate ruşina de Dumnezeu, nu-l poate compătimi, dar i se poate închina, manifestîndu-şi evlavia faţă de el. Aceste trei calităţi pot fi concepute ca simţuri, capacităţi, dar şi ca reguli ale acţiunii, ca virtuţi.

[1] *Romani,* 7:15.
[2] *Ibidem*, 7:17-19.

În continuare vom aduce în calitate de exemplu sistemul virtuţilor cunoscute în istoria moralităţii ca „virtuţile lui B. Franklin“, marele om politic american, scriitor, savant şi inventator. Pentru Franklin virtuţile erau mijloace pentru atingerea unui scop, şi anume fericirea înţeleasă ca succes şi prosperitate pe pămînt, apoi şi în ceruri, după moarte. Virtuţile trebuie să fie folositoare, de aceea Franklin a insistat mereu să susţină importanţa criteriului utilităţii în activitatea individuală: nu cheltui bani decît ca să-ţi faci bine ţie sau altora, adică nu risipi nimic; spune numai ce e util pentru tine sau pentru alţii, nu face conversaţie inutilă; sexualitatea trebuie folosită rar şi numai pentru sănătate şi procreare. De asemenea, el recomanda facerea de bine, care, în sec. al XVIII-lea, era o virtute foarte asemănătoare cu aceea care promova iubirea aproapelui din schema creştină a virtuţilor. Prin urmare, principala regulă a lui Franklin constă în autoperfecţionarea şi perfecţionarea celor din jur. După Franklin, succesul este principalul criteriu al calităţii vieţii, de aceea virtutea trebuie apreciată prin prisma folosului. Despre demnitatea unui om se poate judeca după creditul care i se acordă. Pentru a obţine demnitate şi încrederea creditorilor, omul trebuie să respecte trei virtuţi principale – hărnicia, respectarea corectă a obligaţiunilor

bănești și spiritul de economie. Pe lîngă aceste trei virtuți, Franklin evidenţiază următoarele: 1) abţinerea în folosirea apei și mîncării; 2) laconismul, capacitatea de a evita vorbele goale, de la care nu au folos niciunul din interlocutori; 3) respectarea ordinii în toate; 4) hotărîre în îndeplinirea planurilor adoptate; 5) sinceritatea, cinstea; 6) echitatea; 7) cumpătarea; 8) curăţenia în general și curăţenia hainelor și locuinţei; 9) calmul, adică facultatea de a nu-ţi face griji pentru fleacuri; 10) puritatea morală; 11) modestia.

Astfel, lista de virtuți a lui Franklin cuprinde noi calităţi – tăcerea, curăţenia și hărnicia. De asemenea, el recomandă setea de îmbogăţire, pe care vechii greci o numeau *pleonexie* și o calificau drept viciu. Pentru Franklin acestea sînt virtuţile omului perfect, dar, în realitate, ele corespund antreprenorului perfect. Adresîndu-i-se acestuia, Franklin încearcă să demonstreze că în orice îndeletnicire trebuie să te comporţi conform scopurilor propuse. Însă scopurile trebuie alese astfel încît ele să fie demne de urmat, omul rămînînd întotdeauna devotat virtuţilor.

În filozofia contemporană, conform opiniei lui T. Sârbu, sînt elucidate următoarele virtuți : politeţea, fidelitatea, prudenţa, cumpătarea, curajul[1].

6. Fericirea, tratarea filozofică și paradoxul ei

Toate teoriile etice au conferit o anumită importanţă problemelor ce ţin de fericirea omenească. Ele se deosebesc însă, în primul rînd, prin răspunsul dat la întrebarea în ce constă fericirea, iar în al doilea rînd, prin opiniile asupra modului în care fericirea personală a unui om poate fi pusă în acord cu fericirea generală, sau dacă se poate renunţa la ea în vederea fericirii generale și, în al treilea rînd, prin opiniile referitoare la necesitatea admiterii unui alt scop al acţiunii umane. „Fericire“ este o noţiune a conștiinţei morale ce desemnează situaţia ce corespunde în cel mai înalt grad intereselor și aspiraţiilor omului în ceea ce privește condiţiile sale de existenţă și realizarea

[1] Sârbu T., *Etica: valori și virtuți morale,* Editura Societăţii Academice „Matei Teiu Botez“, Iași, 2005, p. 220-228.

menirii sale umane. Nefiind doar expresia unei situaţii obiective sau a unei stări subiective a omului, fericirea include ideea despre esenţa și căile de realizare a supremei satisfacţii în viaţă, avînd astfel un caracter normativ axiologic.

Pornind de la primele lucrări dedicate eticii care au ajuns pînă la noi, se poate conchide că raţionamentele despre morală au apărut în cursul istoriei și s-au dezvoltat, în primul rînd, ca raţionamente referitoare la esenţa fericirii și la felul în care ea poate fi obţinută.

De obicei, fericirea este concepută ca o stare supremă a bucuriei, sentimentul încîntării în cazul dobîndirii unui obiect mult dorit, o plăcere exaltatoare după atingerea unui scop. Deoarece dorinţele și scopurile oamenilor sînt diferite, și fericirea e concepută de ei în mod diferit. În general, majoritatea oamenilor percep fericirea sub forma unor valori concrete și evidente – noroc, plăcere, bogăţie, onoare etc.

Tendinţa spre îndeplinirea dorinţelor, spre liniște, bucurie și bunăstare este ușor de înţeles. Problema apare în situaţia în care această tendinţă vine în contradicţie cu cerinţele morale. Coliziunea apare în acest caz reieșind din contradicţia între tendinţa spontană spre fericirea personală ca bunăstare și satisfacţie și necesitatea morală de a fi virtuos, de a-și îndeplini datoria personală.

Am remarcat anterior că *eudaimonia* înseamnă, în greaca veche, destinul omului depinzînd de divinitate. Mai tîrziu, în lucrările lui Aristotel, acest cuvînt a început să desemneze posedarea bunurilor supreme. *Dicţionarul explicativ al limbii române* tălmăcește cuvîntul „fericit“ în cîteva sensuri: „Care se află într-o stare de deplină mulţumire sufletească, plin de bucurie; care aduce fericire, provoacă mulţumire; care este bun, favorabil“[1].

Însă fericirea ca ceva ce ţine de noroc și soartă, fiind independentă de om, l-a făcut pe Aristotel să conchidă că nici cel echitabil, nici cel curajos nu pot fi numiţi norocoși, deoarece echitatea și curajul, ca și orice altă virtute, depind de eforturile omului. Însă prin noroc putem înţelege și ce este bun, obţinut fără vreo intenţie și chiar fără speranţă, precum și evitarea neintenţionată a răului.

[1] *Dicţionarul explicativ al limbii române, op. cit.,* p. 374-375

O altă reprezentare destul de răspîndită despre fericire este bazată pe experienţa trăirii unei bucurii intense, a unei beatitudini, a unei solemnităţi meritate. Însă, spre regretul nostru, aceste stări şi trăiri sînt, după natura lor, trecătoare, nişte clipe zburătoare. În expresia lui Faust din poemul lui Goethe „Opreşte-te, clipă, tu eşti fermecătoare!“ se reflectă caracterul trecător al fericirii şi imposibilitatea de a o reţine.

Unul din cei şapte înţelepţi ai Greciei antice, Solon, spunea: „Evită plăcerile ce aduc tristeţe şi durere“. Chestiunea constă nu numai în aceea că sînt plăceri care provoacă suferinţe ce duc la nefericire. O dovadă în plus în favoarea faptului că fericirea nu constă în plăcere ne serveşte situaţia în care plăcerile sînt accesibile atît celor ce se consideră fericiţi, cît şi celor ce se cred nefericiţi. Înseamnă că este foarte greu să te simţi fericit dacă nu posezi plăceri, deşi plăcerea ca atare nu este o condiţie sau un conţinut al fericirii, ci altceva. Spre exemplu, trăirea plăcerii este legată de autonomia proprie, de simţul libertăţii interioare. Astfel, cei care vorbesc despre fericire şi afirmă că ea constă în plăcere au în vedere anume această parte a experienţei plăcerii. Iar cei ce reduc fericirea la plăcere înţeleg, datorită bunului-simţ, că fericirea constă în plăceri îndelungate, însoţite de linişte sufletească şi de bucuria vieţii, care corespund mai bine cuvîntului „beatitudine“.

Conform unei alte reprezentări, fericirea constă în bunăstare. Dar oare orice bunăstare poate aduce fericire? Poate bogăţia obţinută cu orice preţ deveni o cheie spre fericire? Cu privire la bogăţie putem spune tot ceea ce am spus mai sus despre plăcere: bogăţii posedă atît cei fericiţi, cît şi cei nefericiţi. Se mai poate adăuga, în acest caz, că nu bogăţia ca atare îl face pe om fericit, ci bogăţia căpătată în mod just. Evident, nu trebuie să renunţi la bunăstare şi bogăţie pentru că în sărăcie fericirea poate fi obţinută cu mult mai greu. Însă este absolut neraţional să te bizui pe faptul că în bogăţie, şi mai ales în cantitatea ei, ar consta fericirea.

O altă problemă legată nemijlocit de cea a fericirii este raportul dintre fericire şi putere. Biblia relatează întîmplarea cînd Isus Hristos s-a dus în pustiu şi a fost ispitit de diavol cu bunătăţile lumeşti.

Pentru început, i-a propus lui Isus ca pietrele să se facă în pîini, astfel încît să poată să-şi hrănească poporul şi să-l facă fericit. Isus a venit pentru a da libertate interioară oamenilor. Însă au ei oare nevoie de libertate? Săturarea pîntecelui rîvnesc ei, susţine ispititorul. Ei se vor închina în faţa celor care le vor potoli foamea. Reiese că propunerile diavolului sînt juste, că principalul pentru om este a se sătura şi a uşura sufletul său de sarcina responsabilităţii, închinîndu-se în faţa cuiva. La aceasta Isus răspunde: „Nu numai cu pîine va trăi omul, ci cu tot cuvîntul care iese din gura lui Dumnezeu“[1]. Prin aceasta Isus confirmă că numai libertatea interioară este cu adevărat o fericire netulburată. Însă fericirea prin libertate, care este plină de neliniște, este chinuitoare. Pentru că nu este nimic mai străin decît povara liberei opţiuni.

În continuare, diavolul îi propune lui Isus să se arunce de pe aripa templului şi să demonstreze minunea, confirmîndu-şi divinitatea. Deoarece pentru om este important nu numai să se închine, ci să-i împărtăşească cuiva propria conştiinţă. Pentru că eschivarea de la povara alegerii este adeseori mai importantă decît libertatea. Atunci Isus i-a răspuns: „Să nu ispiteşti pe Domnul Dumnezeul tău“[2].

În sfîrşit, diavolul i-a propus lui Isus toate împărăţiile lumii şi slava lor pentru ca El să i se închine, înţelegînd că pentru omul slab este important nu doar să se închine pur şi simplu, ci să-i înmîneze totodată şi conştiinţa sa, îndeplinindu-şi astfel speranţa de a se uni cu alţii, realizînd, prin dependenţă, necesitatea unirii mondiale. La această propunere Isus a răspuns: „Piei, satano, căci scris este: Domnului Dumnezeului tău să te închini şi Lui singur să slujeşti“[3].

Orice închinare presupune lipsa libertăţii. Renunţînd la ispitele diavolului, Isus a opus fericirea ca bine suprem măreţiei puterii şi superficialităţii supuşeniei acceptate voluntar.

Toţi oamenii caută fericirea, s-a afirmat constant, de la Aristotel pînă în zilele noastre. S-au propus, în egală măsură, atît soluţii înte-

[1] *Matei,* 4:4.
[2] *Ibidem*, 4:7.
[3] *Ibidem*, 4:10.

meiate pe individualism, despre care am vorbit mai sus, cît şi remedii generoase, deschise solidarităţii, dăruirii, fericirii nobile atinse conştient. Scopul vieţii individuale şi evoluţia vieţii sociale sînt o necontenită goană după fericire, „oricare ar fi formele pe care le iau activităţile individuale“[1].

Căutarea fericirii apare ca cel mai firesc lucru pentru om. Această calitate izvorăşte din condiţia omului ca fiinţă conştientă: care percepe, simte, judecă, a cărei activitate se desfăşoară în conformitate cu un scop, cu o aspiraţie sau cu o dorinţă. Fericirea e starea fiinţei care suferă şi judecă, fiinţă care interpretează lumea prin propria lui viziune asupra sa şi a celor din jur. Fericirea e o stare individuală, strict personală, care implică însă, în mod necesar, prezenţa altor oameni.

Întrucît fericirea e legată de individul conştient ca un tot întreg, ea are o puternică notă de subiectivitate, deoarece oamenii urmăresc fericirea, dar există diferite moduri de a o înţelege. Acelaşi lucru urmărit de toţi ne apare atît de diferit şi inexprimabil, încît subiectul pare a se sustrage oricărei analize.

O enumerare a elementelor care ar asigura în mod concret fericirea, despre care am vorbit anterior, nu poate avea un răspuns pentru că, atît în cazul în care vorbim despre starea sufletească a individului fericit şi simţămintele sale, cît şi în cazul în care îi dăm o formă obiectivă şi vorbim despre bunuri a căror posesie s-ar numi fericire, ne plasează într-o sferă atît de puternic impregnată de elemente subiective, încît fiecare încercare de a găsi un răspuns general valabil este condamnată la eşec. O analiză a condiţiilor indispensabile pentru fericirea omului pare mai fructuoasă decît problema aparent mai adîncă a condiţiilor suficiente. Această analiză a condiţiilor indispensabile fericirii omului este importantă atît sub aspectul activităţii sociale, cît şi pentru aprofundarea cunoaşterii individualităţii umane.

Fericirea şi nefericirea sînt nişte stări omeneşti care se află în vecinătate. Aceste noţiuni sînt vecine nu numai în sensul direct al

[1] Negulescu P.P., *Destinul omenirii,* vol. III, Bucureşti, 1943, p. 272.

cuvîntului, cînd un om este fericit, iar vecinul lui – invers. Fericirea şi nefericirea există deopotrivă în viaţa fiecărui om. Persoanele fericite nu sînt în stare să evite greşelile, delictele, bolile şi nenorocirile, pierderea celor dragi şi apropiaţi, ceea ce devine, de cele mai multe ori, cauza nefericirii.

La rîndul său, societatea, ca o formaţiune de indivizi ce conlucrează, este concepută astfel încît fericirea concomitentă a tuturor oamenilor este imposibilă. Fericirea unora există simultan cu nefericirea altora, fiind adesea determinată de aceasta. Dreptul, religia, filozofia reglementează în diferite moduri contradicţiile care apar între oameni în societate. Însă fiecare din ele este de acord că situaţia în cauză poate fi depăşită prin autolimitare, jertfire de sine, umilinţă, care sînt nişte virtuţi importante pentru a supravieţui şi a reproduce societatea, a face posibilă interacţiunea dintre oameni, viaţa lor în comun. Acest lucru i-a îngăduit marelui utilitarist J. S. Mill să remarce că aptitudinea conştientă de a trăi fără fericire constituie cea mai de nădejde şi singura armă pentru obţinerea acelei fericiri depline.

Tocmai în aceasta constă paradoxul fericirii. Formula lui Mill este utilizată în mai multe sensuri. În etica utilitaristă, după cum am remarcat deja, scopul moral principal al omului este fericirea cît mai multor persoane, şi omul poate fi cu adevărat fericit dacă şi-a îndeplinit datoria, adică dacă este virtuos.

Prin urmare, fericirea nu poate fi găsită în goana după plăcere, bunăstare, bogăţie, glorie. Expresia pragmatică şi sacramentală „nu există fericire în viaţă“ este îndreptăţită, dar nu în sensul pesimist, că viaţa e plină de nenorociri şi fericirea nu aparţine nimănui, dar prin aceea că fericirea ca atare, ca un scop anume al activităţii sau vieţii personale, nu există. Toţi doresc fericire şi tind spre ea, dar din aceasta nu rezultă că fericirea trebuie să devină o bază a acţiunii morale. Ea este mai degrabă un efect, un rezultat integral al unei vieţi cumpătate, virtuoase.

Lecturi

Andrei P., *Despre ideal. Despre fericire. Valorile estetice și teoria empatiei,* ediție îngrijită de C. Bordeianu și D. Tompea, Editura Ankarom, Iași, 1996.
Botezatu P., *Preludiul ideii de libertate morală*, Editura Junimea, Iași, 1976.
Capcelea V., *Etica. Manual pentru instituțiile de învățămînt superior,* Editura ARC, Chișinău, 2003.
Cătineanu T., *Elemente de etică*, vol. I, „Faptul moral", Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău,* traducere, studiu introductiv, notițe introductive și note de Gh. Ceaușescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
Grigoraș I., *Binele și răul*, Editura Junimea, Iași, 1971.
Guseinov A. A.; Apresean R. G., *Этика. Учебник для вузов,* Moscova, Editura Gardariki, 1999.
Malclntyre Al., *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
Soloviov Vl., *Îndreptățirea binelui*, Editura Humanitas, București, 1994.
Williams B., *Moralitatea. O introducere în etică*, traducere de V. Mureșan, Editura Punct, București, 2002.

Test pentru autoevaluare

1. Pentru care tipuri de ideal trebuie să opteze oamenii?
2. De ce binele și răul sînt concepute ca niște începuturi similare ale lumii, care se află într-o luptă perpetuă?
3. Prin ce se deosebesc între ele conștiința și rușinea?
4. Cum trebuie să înțelegem sintagma lui J.-P. Sartre că omul este o ființă „ blestemată" sau „condamnată la libertate"?
5. Prin ce se deosebesc virtuțile cardinale ale Antichității de cele ale creștinismului?
6. Ce vicii ale secolului XXI sînt cele mai periculoase?
7. În ce constă paradoxul fericirii?

Tema nr. 2. Experiența morală

PLANUL:

1.
Noțiunea de „plăcere" și etica plăcerii
2.
Noțiunea de „util" și etica lui
3.
Noțiunea de „echitate" și valorile ei etice
4.
Noțiunea de „milă", esența și legătura ei cu alte categorii ale eticii
5.
Pragmatica milei și căile de materializare a ei
6.
Noțiunea de „perfecțiune" și căile de obținere a ei

1. Noţiunea de „plăcere" și etica plăcerii

Dintre valorile pozitive, plăcerea și folosul sînt, posibil, cele mai vădite. Ele afectează nemijlocit necesităţile și interesele omului. Tinzînd spre plăcere și folos, omul, se pare, se comportă ca o ființă pămîntească și idealurile înălțătoare îi sînt străine. Însă la întrebarea dacă putem vorbi despre „etica plăcerii" sau „etica folosului", putem răspunde afirmativ.

Plăcerea (sau beatitudinea, desfătarea) este un concept neașteptat de complet, cu toate că ocupă un loc central în orice explicaţie a motivaţiei umane și animale. Probabil că este cea mai simplă teorie a plăcerii, considerînd-o pe aceasta ca avînd o dimensiune identică durerii: o senzaţie corporală, dar de tip pozitiv, în timp ce durerea este de tip negativ. Ea reprezintă un simț și o trăire rezultate din satisfacţia unei necesităţi sau a unui interes. Plăcerea este un mobil puternic al conduitei noastre. Se pare că nimic nu se poate opune plăcerii, care determină dezvoltarea și conservarea noastră, instaurează armonia și echilibrul în toate domeniile activităţii noastre, din care derivă pacea și, prin urmare, fericirea noastră. Sîntem fericiţi

cînd am găsit un obiect care ne face plăcere, care este benefic fiinţei noastre, sîntem fericiţi cînd am descoperit un adevăr favorabil dezvoltării noastre intelectuale. Această pornire a naturii noastre către plăcere devine, cu timpul, un motiv care ne determină orice acţiune. În scopul conservării noastre, căutăm plăcerea şi evităm durerea, hotărîm să facem un lucru fiindcă prevedem că va fi urmat de o plăcere, căutăm un obiect întrucît ştim că este plăcut. Astfel, concepţia prealabilă a plăcerii îşi găseşte întotdeauna un loc în balanţa deciziilor noastre, deoarece noi nu ne considerăm triumfători în lupta noastră pentru existenţă decît în faţa plăcerii. Din punct de vedere biologic, rolul plăcerilor şi al suferinţelor este determinat de faptul că ele exercită o funcţie de adaptare, stimulează activitatea ce corespunde necesităţilor organismului, iar lipsa lor blochează acţiunile şi este periculoasă pentru el. Din punct de vedere psihofiziologic, fiind un rezultat al satisfacerii necesităţilor, plăcerea este importantă prin faptul că ea urmăreşte micşorarea sau stingerea intensităţii interioare, ea contribuie la reproducerea funcţiilor vitale ale organismului. În acest sens, plăcerea este ceva preţios, este valoroasă. De aici poate să apară determinarea normativă că starea de satisfacţie este ideală pentru organism şi om şi că trebuie întreprins totul pentru a obţine o asemenea stare.

În etică o atare poziţie, care întemeiază morala pe înclinaţia „naturală“ a omului de a urmări plăcerea şi de a evita suferinţa, se numeşte hedonism. Întemeiat în Antichitate de cirenaici şi dezvoltat într-o formă mai rafinată de Epicur, hedonismul a fost legat mai ales de sistemele materialiste şi a avut, în general, un rol pozitiv, opunîndu-se ascetismului religios şi căutînd să întemeieze morala pe principii naturale. Totuşi, atunci cînd ia ca punct de plecare individul izolat, hedonismul nu poate fundamenta ştiinţific morala, iar cînd desparte năzuinţa spre plăcere de setea de acţiune, separînd bucuria de binele moral şi satisfacţia de virtute, hedonismul tinde către amoralism. În principiu, hedonismul se află pe o poziţie opusă faţă de preocuparea dezinteresată pentru ceilalţi, considerată, în mod obişnuit, un element esenţial al moralităţii.

Hedonismul nu este propriu-zis o încercare de a construi o teorie cu sens moralizator, ci o doctrină senzualistă despre un anumit mod de viaţă al individului, însă cu implicaţii etice, mai ales pentru că reprezintă, în fapt, o contrazicere a moralei. Ideea plăcerii ca unic scop al activităţii virtuoase (morale) este, în fond, o justificare „etică“ a egoismului uman, sau, cel puţin, o justificare a acţiunilor individualiste. Însă nu toate plăcerile individuale sînt conforme cu cerinţele binelui moral. Epicur a făcut numeroase corectări ale individualismului, ele însă sînt contrazise de ideea plăcerii ca scop căruia i se subordonează virtutea. Virtutea se conformează plăcerii, şi nu invers. Binele moral poate fi acceptat de către înfăptuitor şi ca scop, nu numai ca mijloc: scopul acţiunii sale, a ceea ce el are de făcut, iar binele înfăptuit este, totodată, mijlocul unei satisfacţii personale a altora. Numai satisfacţia sau plăcerea celor cărora le este adresat binele reprezintă scopul înfăptuirii lui, raportul dintre virtute şi plăcere este acceptat şi aprobat moralicește, mai ales ca o trecere de la cauză la efect. Noi trăim satisfacţia ca pe o consecinţă a binelui înfăptuit. O atare satisfacţie – efect al binelui săvîrşit – este, într-o anumită măsură, şi o condiţie a moralităţii binelui. Tocmai asemenea idei apar dezvoltate în etica stoică, idei care reprezintă o reacţie împotriva epicureismului, împotriva doctrinei plăcerii din punctul de vedere al virtuţii şi binelui suprem privite ca scop şi nu ca mijloace.

O mare contribuţie la studierea rolului plăcerii în viaţa omului au adus-o lucrările lui S. Freud, care a ajuns la concluzia că „principiul plăcerii“ este regulatorul natural şi principal al proceselor psihice. Psihicul omului, după Freud, constă în aceea că, indiferent de directivele normative ale individului, simţurile plăcerii şi neplăcerii sînt dominante. Cele mai intense şi strălucite, dar, în acelaşi timp, şi cele mai accesibile sînt plăcerile trupeşti, în primul rînd cele sexuale, apoi plăcerile satisfacerii necesităţilor legate de hrană, căldură, odihnă.

De la naştere omul este un hedonist, consideră Freud. Plăcerile pruncului sînt simple şi absolut accesibile: alimentarea, legănatul, căldura mîinilor blînde, cuvintele mîngîietoare – iată izvorul primelor plăceri.

În procesul socializării are loc limitarea dispoziţiei naturale a omului pentru plăcere. Lărgirea contactelor cu cei din jur cere oamenilor să-şi controleze tendinţa spre plăcere şi să o plaseze în conformitate cu năzuinţele altor oameni, să amîne obţinerea plăcerii, să sufere neplăceri etc. Astfel, după Freud, are loc înlocuirea principiu-

lui plăcerii cu „principiul realităţii“ care duce la o plăcere mai mică ce se proiectează în viitor, fiind însă mai sigură.

Principiul plăcerii se manifestă prin contradicţia dintre normele sociale ale bunei-cuviinţe şi este instrumentul de bază al independenţei personale: prin plăcere individul poate să se simtă pe sine însuşi, el se eliberează parcă de ceva extern – de circumstanţe, obligaţiuni, de ataşamentul obişnuit. În această ordine de idei, plăcerile sînt, pentru om, un indicator al experienţei semnificative, o manifestare a voinţei individuale. Îndărătul plăcerilor stau întotdeauna dorinţele, care sînt, în ultimă instanţă, suprimate de dispoziţiile sociale. Omul conformist, ce acţionează după principiul „asta este acceptabil“, sau „asta nu este acceptabil“ îşi afirmă dreptul său asupra autorealizării individuale. Orientarea spre plăcere este invers proporţională comportării obişnuite, ce se bazează pe prudenţă şi pe obţinerea folosului.

În felul acesta, din punct de vedere funcţional, plăcerea înseamnă: a) depăşirea neajunsului; b) eliberarea de presiune; c) autorealizarea individuală, mai ales în planul creaţiei.

Din punct de vedere subiectiv, plăcerea este plăcută, şi de aceea este dorită. Ca atare, plăcerea poate servi pentru individ drept o valoare în sine şi poate influenţa în mod substanţial asupra motivelor acţiunilor sale. Am vorbit despre hedonism, concepţie care consideră că tendinţa spre plăcere determină ierarhia valorilor, modul de viaţă al omului.

Însă în această ordine de idei, dacă plăcerea reprezintă o valoare în sine, atunci totul începe să fie reprodus numai ca o condiţie sau ca un mijloc posibil al realizării plăcerii. O atare logică, după noi, nu are nicio măsură, nicio limită.

În consecinţă, apare o problemă etică referitoare la bazele acţiunilor omului: poate oare plăcerea să fie un fundament moral crucial? În istoria filozofiei, găsim trei răspunsuri la întrebarea în cauză. *Primul* e pozitiv, el aparţine reprezentanţilor hedonismului etic, mai ales cirenaicilor (adepţi ai şcolii filozofice din Grecia antică, întemeiată de Aristip, care preconiza principiul cultivării plăcerilor senzuale, drept care, pentru obţinerea fericirii, interesele obşteşti erau subordonate celor personale). *Al doilea* mod de abordare este negativ, el a fost promovat nu numai de gînditorii religioşi, ci şi de filozofii-universalişti

(Kant, Soloviov etc.). După cum raţionau ei, criticînd hedonismul, varietatea gusturilor, afecţiunea, pasiunea nu ne dă posibilitatea să recunoaştem că plăcerea posedă un statut fundamental de principiu moral. *Al treilea* mod de abordare, dezvoltat de eudaimonism, mai ales de Epicur şi de utilitariştii clasici, cere un şir de explicaţii. Eudaimoniştii respingeau caracterul indiscutabil al plăcerilor senzoriale. Însă ei adoptau plăcerile înălţătoare, le considerau numai pe cele autentice şi le cercetau în calitate de bază morală a fundamentării acţiunilor. Plăcerea ca atare nu poate fi considerată amorală sau situată în afara moralei, ea nu se opune eticii sau concepţiei umaniste despre lume. De aceea critica hedonismului nu trebuie să însemne refuzul principiului plăcerii. Ea are numai scopul de a indica limitarea etică a hedonismului ori tinde să-l înalţe la rangul de moralitate.

Care este deci calea satisfacerii etice? *În primul rînd*, limitării etice trebuie să-i fie supuse nu plăcerile, ci dorinţele, şi anume abuzul etic. De aceea principiul plăcerii ar trebui să fie precizat în felul următor: „Tinde spre realizarea dorinţelor tale, nu te deda abuzurilor şi respectă dreptul altora la plăcere“. Însă pentru a garanta acţiunile etice care rezultă din principiul desfătării, este necesar de a corecta conţinutul acestui principiu, din punctul de vedere al eticii folosului, eticii perfecţiunii şi eticii iubirii. Din această perspectivă, tendinţa spre desfătare este limitată de tendinţa de a respecta obligaţiunile asumate, a fi corect, a fi cumpătat şi, în ultimă instanţă, a da dovadă de grijă, înainte de toate, nu de bunăstarea personală, ci de bunăstarea altora. *În al doilea rînd*, desfătarea capătă o justificare etică pe baza creaţiei în sensul larg al cuvîntului, ca activitate în procesul căreia personalitatea se realizează pe sine în mod liber şi constructiv. În creaţie ca formă a autoexprimării personale se pot urmări multe trăsături psihologice şi morale ce caracterizează trăirea desfătării. Din punct de vedere etic, în desfătare este preţioasă posibilitatea autonomiei – autoafirmarea, care este independentă de rolurile social-statutare şi de obligaţiuni, e preţioasă posibilitatea de a renunţa la deşertăciunea vieţii cotidiene.

Creaţia nu este, desigur, netulburată, dar în ea este ceva analogic desfătării, care conţine aceeaşi înflăcărare, aceeaşi posibilitate a voinţei libere, aceeaşi libertate etc. Creaţia este aproape naturală, spontană, în afara oricărui imperativ, prin intermediul ei personalitatea îşi

obiectivează capacităţile şi intenţiile. Însă creaţia este invers proporţională desfătării, ea cere de la făuritor autodisciplină şi sacrificii.

2. Noţiunea de „util" şi etica lui

Utilul reprezintă o valoare pozitivă, la baza căreia stau interesele, adică relaţiile omului cu diferite obiecte, a căror asimilare îi permite să-şi păstreze şi ridice statutul său social, economic, politic, profesional şi cultural. Ca un principiu al vieţii, utilul poate fi exprimat în regula: „Pornind de la interesul personal, trage folos din toate". Deoarece interesele sînt exprimate în scopurile pe care omul le urmăreşte în activitatea sa, în acest caz este socotit util aceea ce contribuie la atingerea scopului şi în special mijloacele prin intermediul cărora a fost realizat. Folosul ce derivă dintr-o acţiune este un îndemn natural al activităţii noastre. Înainte să începem o acţiune, ne gîndim pînă la ce punct ar fi aceasta favorabilă dezvoltării noastre, care sînt foloasele pe care le-am trage din ea pentru a ne procura mijloacele necesare pentru satisfacerea necesităţilor cerute de natura noastră. Astfel, utilul caracterizează mijloacele oportune pentru atingerea scopului respectiv. În afară de util, gîndirea utilitaristă conţine şi alte noţiuni valorice: „succes", care presupune obţinerea rezultatelor care sînt aproape de scopul programat, şi „eficienţă", care presupune obţinerea rezultatelor cu cheltuieli minime. În felul acesta este recunoscut ca util ceea ce: a) corespunde unor interese; b) asigură realizarea scopurilor preconizate; c) oferă posibilitatea de a atinge rezultate ce sînt aproape de scopurile propuse; d) este obţinut cu eforturi minime.

Ca şi alte valori ale conştiinţei practice (succesul, eficienţa, raţionalitatea, superioritatea etc.), utilul reprezintă o valoare relativă, spre deosebire de valorile supreme (bine, frumos, adevăr, perfecţiune etc.).

Noţiunile şi regulile conştiinţei util orientate, ca şi cele hedoniste, sînt, din punct de vedere moral, neutre. Ele se manifestă atît prin lăcomie, consumism, achiziţionare, carierism, cît şi prin antreprenoriat, prin spirit întreprinzător. Însă, din punct de vedere etic, atît în primul, cît şi în al doilea caz, se păstrează o distincţie esenţială între morală ca atare şi relaţiile de utilitate. Morala apare şi funcţionează în societate ca un sistem de valori ce are menirea de a compensa separarea şi înstrăinarea indivizilor, condiţionate de societate. Utilul şi noţiunile sale înrudite reflectă valorile şi normele care sînt adecvate anume relaţiilor dintre indivizi răzleţi, înstrăinaţi, ce se exploatează unii pe alţii.

Pragmatismul, tendinţa spre util, succes, eficienţă presupune atitudinea omului faţă de realitate, luarea în consideraţie a circumstanţelor în vigoare, a existenţei reale a lucrurilor. Pragmaticul poate fi, în concepţia sa despre lume, cinic, sceptic sau romantic, dar în activitatea sa practică el este realist, îşi pune în faţă scopuri ce pot fi materializate, se străduie să folosească mijloace optime, succesul lui se bazează pe experienţă şi calcul. El ia în consideraţie condiţiile şi încearcă, pe cît îi stă în puteri, să dirijeze situaţia şi programează rezultatele eforturilor sale. Altfel spus, omul care propovăduieşte principiul utilului se manifestă în sfera realului, în sfera sarcinilor curente şi a deciziilor conjuncturiste, el nu are nevoie de ideal şi de baze valorice care nu fac parte din acţiunile sale. De aceea, oricare ar fi rezultatele eforturilor pragmaticului, aspectul lor moral, din punct de vedere etic, nu inspiră încredere.

Însă pragmatismul poate fi criticat nu numai din punctul de vedere etic abstract. Principiul utilului este îndoielnic şi din punctul de vedere al hedonismului: utilitatea provoacă mercantilism, îl sileşte pe om să acţioneze. Din unghiul de vedere al onoarei, a merge pe făgaşul utilităţii înseamnă a ajunge la lipsă de principialitate şi conformism. Din punctul de vedere al moralei muncii, în principiul utilităţii predomină spiritul cupidităţii şi al exploatării. Iar pentru un om de creaţie, obţinerea succesului şi spiritul de întreprinzător are drept consecinţă lipsa de spiritualitate.

Toate aceste argumente, orientate, în principiu, împotriva utilitarismului, în linii mari, sînt moraliste, deoarece în ele se întrevede opoziţia dintre utilitate şi principiul realităţii. În cazul în care adoptarea principiului utilităţii în calitate de orientare valorică dominantă poate duce la contradicţii etice, utilul este tratat ca bine în general sau ca bine moral. De aici încep coliziunile morale în sensul direct al cuvîntului.

Principiul utilităţii este criticat din perspectiva mai multor medii social-morale – patriarhale, aristocratice, religioase, proletare, revoluţionare şi al boemei. Indiferent de perimetrul din care se face această critică, ea abordează o problemă socială şi etică: tendinţa spre utilitate este egoistă, iar grija excesivă pentru succes duce la ignorarea obligaţiunilor, urmărirea metodică a principiului utilităţii nu lasă loc omenescului şi cumsecădeniei, iar din punctul de vedere al comunităţii, el alimentează forţele centrifuge. Utilitatea ca valoare corespunde intereselor oamenilor, însă acceptarea utilităţii în calitate de criteriu absolut al acţiunilor provoacă conflictul de interese.

Cea mai tipică expresie a activităţii orientate spre utilitate este antreprenoriatul ca activitate îndreptată spre atingerea profitului prin intermediul producerii mărfurilor şi prestării de servicii, care, în primul rînd, sînt necesare societăţii, adică consumatorilor şi, în al doilea rînd, sînt în stare să concureze cu mărfuri şi servicii analogice propuse de alţi producători. În istoria culturii, aceste moduri de activitate promovate de negustori, cămătari, comercianţi, antreprenori erau percepute de conştiinţa bazată pe valorile colective ca fiind negative. Orientarea spre utilitate, în cazul dat, este tratată ca lăcomie, iar utilitatea este recunoscută şi apreciată numai ca utilitate comună, ca bine comun.

Ideologia binelui comun are o legătură nemijlocită cu principiul utilului. Pe de o parte, în condiţiile reale, cînd interesul particular şi de grup este predominant şi nu are anumite contraponderi, iar alte interese posibile sînt reprimate ca fiind limitate, antistatale sau antipopulare, atunci criteriul utilităţii ca procedeu de evaluare a mijloacelor pentru atingerea scopurilor propuse se pierde. Nu întîmplător, categoria utilităţii dispare din ideologiile şi teoriile sociale în societăţile în care economia se bazează pe principii centralizate şi planificate.

Din cele relatate nu reiese că interesul comun este numai o superstiţie, o iluzie, un subterfugiu al gîndirii moralizatoare a unui grup, care consideră cu aroganţă că puritatea moravurilor, bunăstarea morală a societăţii poate fi dobîndită cu preţul unor limitări şi prin reprimarea intereselor private şi individuale. Însă interesul comun ca valoare reală, universală este actual numai în condiţiile în care comunitatea – purtătorul interesului comun – se află în faţa pericolului din partea duşmanului extern sau a forţelor distrugătoare ale naturii, cînd fără grija plină de abnegaţie pentru comunitate este imposibil a păstra părţile şi elementele acestei comunităţi.

În istoria gîndirii sociale există şi un alt punct de vedere, mai răspîndit şi mai vechi, conform căruia interesul comun nu există în afara intereselor particulare, interesul comun fiind alcătuit din interesele particulare, deoarece omul care îşi realizează interesul propriu în mod raţional şi cu succes contribuie şi la binele altor oameni, la binele comun. Această poziţie a fost numită „poziţia egoismului raţional". Doctrina respectivă are o bază economică: odată cu dezvoltarea relaţiilor marfă-bani şi a formelor de diviziune a muncii care le sînt proprii, orice activitate privată, orientată spre producerea unor mărfuri şi prestarea unor servicii competitive, este utilă societăţii.

Însă în linii mari, oricît de înălţătoare ar fi explicaţiile adepţilor egoismului raţional, în ultimă instanţă, această învăţătură reprezintă o justificare a interesului privat, iar ca atitudine practică faţă de lume, este o apologie a egoismului ca atare.

Astfel, teoria binelui comun şi cea a egoismului raţional propun, fiecare în felul său, o justificare etică şi o fundamentare a comportării individuale în practica socială.

În ideile despre util, în noţiunile şi valorile conştiinţei se generalizează pragmatic cerinţele cu care se ciocneşte omul în activitatea sa practică. Pragmatismul reprezintă un astfel de tip al conştiinţei care apare datorită dezvoltării economiei de piaţă şi antreprenoriatului în sensul larg al cuvîntului. De aceea vom cerceta principiul utilităţii în lumina caracteristicilor sociale de bază ale antreprenoriatului.

Din punct de vedere social-etic, antreprenoriatul reprezintă o activitate prin intermediul căreia sînt transformate relaţiile sociale şi, în acest sens, el este o varietate a activităţii social-organizatorice şi social-creatoare. Dacă e să analizăm antreprenoriatul în lumina valorilor utilităţii, succesului, eficienţei, atunci devine clar că în el se includ unele calităţi şi orientări valorice ale omului, pe cînd altele sînt blocate.

Antreprenoriatul, mai ales cel din domeniul industriei, formează un tip de om energic, care gîndeşte independent şi are un spirit dezvoltat al propriei demnităţi. O altă problemă este felul în care aceste calităţi se manifestă în viaţa reală, în moravurile sociale. Or,

sfera materializării lor este cea a concurenţei, determinată de concurenţa nu numai a diferitelor mărfuri şi servicii, ci şi de ciocnirea diferitelor caractere, interese, ambiţii.

După cum denotă experienţa social-morală, tendinţa spre succes, cînd acesta este înţeles ca valoare determinantă, presupune de multe ori că el este perceput ca o creştere a capitalului, care se face cu orice preţ, pe contul partenerului, consumatorului, exploatării excesive a resurselor umane şi naturale.

Independenţa creatoare în acţiunile şi în conştiinţa antreprenorului îi oferă simţul propriei libertăţi şi independenţe, de dragul cărora el este gata să pună în joc propria bunăstare. E clar că simţul propriei situaţii este baza independenţei şi demnităţii. Activitatea, responsabilitatea, independenţa nu sînt pur şi simplu calităţi personale, ci nişte calităţi sociale-tipice. Deoarece în condiţiile economiei bazate pe relaţiile marfă-bani, aceştia sînt o forţă universală socială, cel ce posedă bani îşi poate permite să fie independent. Adică proprietatea privată este o premisă a unei independenţe sociale autentice.

Antrenarea în relaţiile de piaţă cere luarea în consideraţie a intereselor şi drepturilor altor oameni. Principiul, odios pentru unii, „Tu îmi dai mie, eu îţi dau ţie" constituie şi controlează relaţiile de utilitate reciproce. Sensul lor constă în aceea că omul, tinzînd spre satisfacerea interesului său privat, intră în relaţii cu un alt om, prin intermediul căruia el îşi realizează propriul interes. Într-adevăr, în linii mari, folosirea reciprocă îi dezumanizează pe participanţii la acest proces. Concomitent, ea reprezintă o superioritate unică de a fi imparţial, de a ignora calităţile partenerului care nu se referă la condiţiile antreprenoriatului.

În plan social-filozofic, principiul utilităţii stă la baza societăţii civice, a sistemului şi mecanismelor politico-juridice, sociale şi economice, a concepţiilor şi normativelor respective ce garantează autonomia indivizilor, egalitatea lor în faţa legii, protecţia averii lor, a drepturilor juridice, posibilitatea pentru fiecare, în măsura pregătirii sale, de a realiza interesul propriu.

Este evident că utilul nu poate în nici un caz înlocui virtutea. Însă problema nu constă în a determina în ce măsură este inclus principiul utilităţii în fundamentarea comportării pentru ca moralitatea şi raţionalitatea să se determine reciproc. În conştiinţa care urmăreşte în exclusivitate utilitatea, orice valori care nu se referă la orientarea dominantă sînt recunoscute ca derivate, şi deci ca secundare.

Sociologul german M. Weber a emis ideea că etica protestantă a adus pentru civilizaţia europeană acel fenomen spiritual care a anulat prăpastia dintre caracterul păcătos al grijilor mercantile şi intenţiile spirituale înălţătoare[1]. În mod practic, aceasta s-a exprimat în conştientizarea necesităţii limitării morale a principiului utilităţii şi în formarea acestor limite. Eforturile în numele utilului şi succesului au fost puse în slujba lui Dumnezeu şi au fost străluminate de scopuri nobile.

Totuşi compromisul dintre virtute şi principiul utilităţii este imposibil, înainte de toate în cazul rezolvării contradicţiilor reale ce apar în societate şi între oameni. Însă ca şi în cazul desfătării, în etică se critică nu principiul utilităţii, ci pragmatismul. Fiind corectat din punctul de vedere al principiului plăcerii (desfătării), al perfecţiunii şi principiului iubirii, el îşi păstrează eficienţa în limitele moralei universale.

3. Noţiunea de „echitate" şi valorile ei etice

Echitatea reprezintă o înţelegere teoretică şi o aşezare practică a raporturilor dintre oameni, popoare şi state, în conformitate cu principiile egalităţii, echităţii şi justiţiei sociale. Echitatea este o comportare fondată pe respectarea riguroasă şi reciprocă a intereselor, drepturilor şi datoriilor fiecăruia, precum şi satisfacerea, în mod egal, a acestora. Realizarea echităţii depinde, în plan obiectiv, de natura relaţiilor sociale fundamentale.

Totodată, echitatea este un principiu ce reglementează relaţiile dintre oameni în ceea ce priveşte repartizarea valorilor sociale, care sînt concepute în cel mai larg sens – libertate, posibilităţi benefice, semne ale prestigiului şi respectului etc.

Din simpla enumerare a valorilor sociale devine clar că echitatea este un principiu ce reglementează relaţiile dintre oameni ca

[1] Weber M., *Etica protestantă şi spiritul capitalismului,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

membri ai comunităţii ce au un anumit statut şi anumite obligaţiuni. De aceea mulţi filozofi, începînd cu Platon şi Aristotel, analizau echitatea ca pe o virtute socială. Filozoful american contemporan J. Rolls, autorul lucrării *Teoria echităţii*, compară echitatea cu adevărul: aşa cum adevărul este principala virtute a gîndirii, tot astfel şi echitatea este prima virtute a instituţiilor sociale. Iată de ce ideea că echitatea este ceea ce contribuie la binele comun devine un laitmotiv în istoria filozofiei.

De la Aristotel ia naştere tradiţia distincţiei dintre două tipuri de echitate – distributivă şi corectivă. Echitatea distributivă presupune să se dea fiecăruia ce i se cuvine. Ea operează în atribuirea onorurilor, funcţiilor, bogăţiilor. Fiecare primeşte din acestea partea ce i se cuvine conform meritelor pe care le are ca cetăţean, adică o porţie care corespunde valorii sale în comunitate. Al doilea tip de echitate, cea corectivă, are scopul de a corecta inegalităţi, injustiţii apărute între oameni. Echitatea corectivă presupune o măsurare obiectivă, impersonală şi reprezintă căutarea unei poziţii medii între două extreme injuste.

Ca virtute socială, echitatea se deosebeşte prin faptul că gradul relativităţii conţinutului ei, mai precis schimbarea concret-socială a criteriilor preconizate de ea, este cu mult mai înalt. Unul dintre primii care a atras atenţia asupra acestui fapt a fost filozoful englez D. Hume. El a ajuns la concluzia că echitatea este o virtute „artificială", dar şi o milă „naturală". Echitatea presupune un anumit nivel al înţelegerii dintre membrii comunităţii în ceea ce priveşte principiile după care ei trăiesc. Aceste principii pot să se schimbe, dar conceperea concretă a echităţii depinde de regulile şi de deprinderile care s-au instaurat în societatea dată. Odată instaurate, chiar dacă acestea sînt incorecte, echitatea se stabileşte în conformitate cu ele, iar încălcarea acestor norme în numele respectării standardelor sociale înalte este percepută ca o inechitate.

Echitatea apare, în primul rînd, ca o problemă a egalităţii. Cel mai simplu conţinut al principiului echităţii constă în imperativul respectării egalităţii. Această legătură dintre echitate şi egalitate şi-a găsit expresia în una dintre primele formulări ale regulii echităţii, definitivată în cadrul instituţiei răzbunării prin sînge: „Procedează faţă de alţii aşa cum ei procedează faţă de tine". Aceasta este legea talionului, exprimată în porunca din *Vechiul Testament* – viaţă pentru viaţă, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte. Însă omorul din răzbunare face imposibilă corectarea relei-voinţe.

Legea talionului este înlocuită de o nouă etică, echitate şi moralitate. Tonul categoric: „Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi!" însemna iniţial interdicţia răzbunării individuale. După aceea, în limitele gîndirii morale dezvoltate, „Nu judecaţi!" presupune că nu numai în judecata civilizată, ci şi în judecăţile apreciative se pot întrezări elementele răzbunării. Este adevărat că regula veche a talionului nu este depăşită complet odată cu regula de aur a moralităţii şi cu parabola iubirii. Ea este depăşită ca regulă de bază, dar se păstrează sub forma unor stereotipuri, subterfugii, devieri de la bunul-simţ.

Legătura dintre echitate şi egalitate este precizată esenţial de J. Rolls, care abordează echitatea ca principiu al organizării sociale. El include noţiunea de „egalitate" în definiţia echităţii, dar în această definiţie este inclusă şi noţiunea de „inegalitate". Astfel, egalitatea este o măsură a echităţii şi inechităţii dintre oameni. Oamenii trebuie să fie egali în drepturi, şi această egalitate trebuie să fie consfinţită prin lege. În acelaşi timp, ei trebuie să fie egali atunci cînd este vorba de distribuţia valorilor sociale. Echitabilă este însă şi inegalitatea, atunci cînd există distribuţie inegală care oferă superioritate fiecărui. În felul acesta, definiţia echităţii propusă de Rolls presupune două principii: 1) fiecare om trebuie să posede un drept egal în privinţa unui sistem larg al libertăţilor fundamentale, similare cu libertăţile tuturor oamenilor; 2) inegalitatea socială şi economică poate fi organizată astfel pentru ca: a) să se poată aştepta de la ea, în mod raţional, superioritate pentru toţi; b) să fie permis tuturor accesul la o situaţie socială şi anumite posturi[1].

Este evident că nu întotdeauna şi nu pentru toţi egalitatea este o prioritate. Dacă egalitatea în sfera social-economică se obţine cu preţul limitării activităţii economice şi printr-un nivel scăzut impus în mod forţat oamenilor, ea nu poate fi considerată un bine. Şi viceversa, inegalitatea în bogăţie poate fi o bază a compensării drepturilor pentru fiecare om. Spre exemplu, datorită sistemului de im-

[1] Rolz G., *Теория справедливости,* Novosibirsk, 1995, p. 67.

pozitare progresivă care se aplică în ţările înalt dezvoltate se obţine o echitate socială mai mult sau mai puţin acceptabilă.

Astfel, trebuie să fie precizată corelaţia dintre egalitate şi echitate: este echitabilă egalitatea în distribuirea drepturilor şi obligaţiunilor şi, respectiv, în accesul la echitate al tuturor oamenilor? Totodată, este echitabilă inegalitatea constructivă, dar în distribuţia bunurilor.

Echitatea cere să fie respectate drepturile altui om, să nu se atenteze la o persoană străină şi la proprietatea ei. Atentatul la personalitate constă în provocarea atît a unui prejudiciu fizic, cît şi a unor jigniri şi ofense de ordin moral, sau calomniere. Un tip deosebit al încălcării obligaţiunilor este trădarea, care în gîndirea filozofică şi juridică a fost denumită echitate dublă. Aceasta are loc atunci cînd cineva, intrînd într-o înţelegere şi asumîndu-şi obligaţiunile respective, nu le încalcă pur şi simplu, ci abuzează de drepturile acordate de înţelegerea în cauză pentru a provoca partenerului o pagubă.

Principiul echităţii se concretizează în următoarele cerinţe: „Nu ofensa!“, „Nu aduce prejudicii!“, „Nu încălca drepturile celorlalţi!“, care, într-o formă pozitivă, poate fi exprimat ca cerinţa unei stime reciproce. Aceste cerinţe sînt concretizate prin diverse reguli, mai ales prin eticheta ce reglementează relaţiile dintre diferiţi oameni.

Astfel, cel mai important lucru care stipulează principiul echităţii este respectarea drepturilor şi demnităţii oamenilor. Aceasta se poate exprima şi astfel: echitatea constă în îndeplinirea de către om a obligaţiunilor sale, care sînt de trei feluri: a) bazate pe obligaţiuni asumate de persoanele fizice şi juridice odată cu încheierea contractului; b) determinate de Constituţie, care declară şi garantează drepturile şi libertăţile cetăţeneşti respective; c) determinate de reprezentările morale generale despre demnitatea umană şi dreptul personalităţii la onoare şi respect. Drepturile şi obligaţiunile există în unitate, ceea ce înseamnă că cel ce are drepturi are şi obligaţiuni.

Există un şir de coliziuni ale experienţei morale. Una dintre ele a fost elucidată de Platon prin spusele lui Socrate în dialogul *Gorgias*: dacă echitatea constă în a nu încălca drepturile celorlalţi şi în a nu permite altora să încalce drepturile proprii, atunci se pune întrebarea: ce acţiune este preponderentă într-o situaţie de conflict: a provoca o inechitate sau a o tolera? Socrate a răspuns că nu ar vrea nici una, nici alta. Dar dacă ar trebui în mod iminent să aleagă între a crea o inechitate sau a o suporta, el ar prefera să o suporte.

Însăşi formularea acestei probleme şi rezolvarea propusă de Socrate a însemnat un progres substanţial în gîndirea etică. Socrate a indicat posibilitatea schimbării centrului de greutate în raţionamentele etice, de la polis spre personalitate.

Etica creştină dă, se pare, acelaşi răspuns la dilema socratică: decît să comiţi o inechitate, mai bine să o încerci singur. Însă în etica creştină echitatea se deosebeşte de milostenie, dar în mod pozitiv este legată de ea: echitatea rezultă din milostenie sau compătimire. În alegerea individuală morală a personalităţii, echitatea este mijlocită de milostenie.

4. Noţiunea de „milă“, esenţa şi legătura ei cu alte categorii ale eticii

Mila reprezintă o atitudine binevoitoare, plină de grijă şi de iubire faţă de alţi oameni. Ca noţiune etică, „mila“ începe odată cu cele cinci cărţi, în care cuvîntul evreiesc vechi „hesed“ exprima principiul atitudinii lui Dumnezeu faţă de oameni, ceea ce aştepta el de la oameni în relaţiile lor unul faţă de altul: încredere şi fidelitate.

Porunca iubirii este proclamată de Isus Hristos ca răspuns la întrebarea despre legea supremă a vieţii umane. Ea spune: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău“. Aceasta este marea şi întîia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi“[1].

Deziderateleleprezentate în poruncile iubirii erau cunoscute şi pînă la creştinism. Iubirea neprecupeţită faţă de Dumnezeu era poruncită în *Vechiul Testament*, iar dragostea de aproape era prescrisă în două versiuni – ca limitare a talionului: „Să nu te răzbuni cu mînia ta şi să nu ai ură asupra fiilor poporului tău, ci să iubeşti

[1] *Matei,* 22:37-39.

pe aproapele tău ca pe tine însuţi"[1], şi ca cerinţă a bunăvoinţei către străini: „De se va aşeza vreun străin în pămîntul vostru, să nu-l strîmtoraţi. Străinul, care s-a aşezat la voi, să fie pentru voi ca şi băştinaşul vostru; să-l iubiţi ca pe voi înşivă, că şi voi aţi fost străini pe pămîntul Egiptului"[2].

În aceste porunci găsim izvoarele ideologice şi culturale ale poruncii iubirii. Însă conţinutul lor imperativ se deosebeşte cu mult de ceea ce se porunceşte în *Evanghelie*. În poruncile creştine iubirea către Dumnezeu şi iubirea către aproapele sînt date în unitate, iar în calitate de aproape este indicat nu numai reprezentantul tribului său, sau o persoană de aceeaşi credinţă, ci chiar duşmanul şi prigonitorul.

Porunca iubirii a devenit fundamentală şi atotcuprinzătoare, întrunind toate poruncile lui Moise. De aceea porunca iubirii nu este menţionată aparte în *Predica de pe munte*, dar iubirea este considerată unicul principiu moral, legea supremă a vieţii omului.

Duplicitatea poruncii iubirii constă în faptul că într-o poruncă se preconizează iubirea către Dumnezeu şi către aproapele său. Ar fi incorect să interpretăm porunca aceasta în sensul că în ea se recomandă atitudinea egală a omului atît faţă de Dumnezeu, cît şi faţă de aproapele său. Dumnezeu este milostiv faţă de om. El dă exemplul atitudinii omului faţă de aproapele său. Însă omul nu poate fi milostiv faţă de Dumnezeu. Dublul caracter al acestei porunci oferă posibilitatea de a interpreta în mod diferit conţinutul ei. După o versiune, porunca iubirii presupune că moralitatea omului constă în renunţarea totală la treburile pămînteşti, la iubirea de sine. Posibilitatea iubirii faţă de om este iniţial determinată de iubirea lui Dumnezeu faţă de om, de mila lui faţă de om, ea este un rezultat al darului dumnezeiesc, fără de care omul nu ar putea să-i iubească pe străini sau pe duşmani. În baza acestei poziţii este foarte uşor să devii riguros faţă de alţi oameni. Această posibilitate a fost preconizată încă în *Evanghelie*: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăşte, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubeşte pe

[1] *Leviticul,* 19:18.
[2] *Idem*, 33-34.

fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească"[1].

Acestei interpretări a poruncii iubirii îi este opusă alta, conform căreia bunăvoinţa e valoroasă prin sine însăşi, indiferent de cauza care a determinat-o. Însă reflecţia etică relevă că mila este inconsecventă în lipsa aspiraţiei ideale: este necesar a întreprinde un efort conştient îndreptat spre a contribui la binele aproapelui.

După cum am remarcat anterior, o critică a poruncii iubirii a fost efectuată de Nietzsche. La prima vedere, în critica lui domină nihilismul moral, pentru că el neagă parabola iubirii şi virtuţile ce rezultă din ea ca o manifestare a slăbiciunii spiritului, ca laşitate şi viclenie. Însă în critica sa Nietzsche şi-a expus, în afară de nihilism, şi unghiul de vedere eroic şi politic. El a fost expus în diferite variante de Aristotel, Machiavelli, Hobbes etc.: pentru că nu se împotriveşte răului prin rău, omul îşi demonstrează slăbiciunea, este pregătit să se supună pasiv răului, iar opunînd rezistenţă inechităţii şi răului, el dă dovadă de curaj şi independenţă.

Parabola iubirii este percepută şi interpretată astfel în virtutea următoarelor cauze: a) atitudinea de compătimire sinceră şi milostivă către oameni este percepută ca o expresie a slăbiciunii, pasivităţii; b) în parabola iubirii se ignoră conţinutul iniţial: se porunceşte iubirea, dar în iubire de la om se cere să fie activ, energic; c) se ignoră diferenţa dintre porunca iubirii ca atare şi acele interpretări opuse din care reiese că trebuie să suporte violenţa şi să nu opună rezistenţă, sa nu oprească mîna ucigaşului.

Trebuie să recunoaştem că Nietzsche, revelînd antiteza „iubirii faţă de aproapele" şi „iubirii faţă de cel de departe", a abordat o problemă etică ce poate fi formulată prin trei întrebări: a) cum, în iubirea faţă de altul, se pot evita şi tolera viciile şi slăbiciunile lui? b) cum să fim fideli convingerilor morale în relaţiile cu alţi oameni? c) cum să unificăm acţiunile practice faţă de anumiţi oamenii concreţi? Dacă vom raţionaliza problema în cauză, atunci ea se va reduce la următoarele: merită oare să facem bine pentru altul sau trebuie să facem

[1] *Ioan,* 4:20.

binele în numele binelui? Trebuie să-i iubim numai pe cei apropiaţi sau în iubirea faţă de ei să tindem spre realizarea idealului perfecţiunii?

În istoria eticii, iubirea binevoitoare ca principiu moral este recunoscută, într-o formă sau alta, de majoritatea filozofilor. Însă au fost expuse și îndoieli serioase: în primul rînd, poate oare porunca iubirii să fie apreciată în realitate în calitate de imperativ, mai ales în calitate de imperativ fundamental? Problema constă în faptul că iubirea este un sentiment care nu poate fi dirijat de conștiință. De aceea iubirea nu poate fi poruncită și nu poate fi o bază a opţiunii morale („Nu poţi impune inimii un dictat.“).

După cum am menţionat, Kant refuza să accepte iubirea în calitate de forţă motrice a moralităţii. El susţinea că este imposibil a iubi din simpla dorinţă sau din datoria de a iubi. A iubi se poate numai din mișcarea sufletului. După cum se știe, Kant considera datoria ca forţă motrice a moralităţii.

Parabola iubirii a fost promovată de creștinism în calitate de postulat universal ce conţinea toate poruncile *Decalogului*. Însă în predicile lui Isus Hristos și în epistolele apostolului Pavel se profilează o distincţie între poruncile lui Moise și parabola iubirii, care, în afară de însemnătatea sa teologică, avea și un conţinut substanţial etic: în creștinism, de la om nu se cere respectarea scrupuloasă a regulilor, deseori formale, ci echitatea bazată pe sentimente.

Deosebirea strictă dintre *Decalog* și etica lui Hristos a fost elucidată de Hegel, care susţine că în *Decalogul* lui Moise este dată legea universală, în virtutea „despărţirii, ofensei“, separării dintre oameni. *Predica de pe munte* a lui Hristos a introdus o nouă ordine a vieţii, care este cu mult mai diversă decît legile lui Moise.

Pentru a înţelege categoria „milei“, este necesar să o deosebim de categoria „echităţii“. În gîndirea modernă europeană, ele erau concepute ca două virtuţi fundamentale care se refereau la diferite sfere ale experienţei etice și care formau cele două niveluri ale moralei. Dezideratul echităţii cere lichidarea contradicţiei dintre aspiraţiile rivale ale oamenilor, în conformitate cu drepturile și meritele lor. Etica milei îl îndeamnă pe om să nu-și impună dorinţele ce se ciocnesc cu interesele celorlalţi, ci să sacrifice interesele personale în

favoarea aproapelui, a binelui altor oameni. Principiul ei poate fi următorul: „Dă altuia fără a șovăi, nu te gîndi la ce vei obţine în loc“.

Analiza distincţiei dintre binefacere și echitate în istoria filozofiei a dus la cristalizarea a două concluzii: 1) Dacă mila este un principiu moral superior, totuși nu există o bază ce ne-ar permite să așteptăm îndeplinirea ei de către alţii. Caritatea este o datorie, dar nu o obligaţiune a omului, pe cînd echitatea este o obligaţiune pentru om. În relaţiile dintre oameni ca membri ai comunităţii, mila este numai un postulat care poate fi recomandat, iar echitatea rămîne o cerinţă invariabilă. 2) Mila se impune omului ca o datorie morală, dar el este în drept să ceară de la alţii numai echitate și nimic mai mult.

Binefacerea mai este și o cale a perfecţionării, deoarece ea este nu numai un mijloc în procesul autoperfecţionării, ci și un conţinut al ei. Omul este caritabil nu din cauza că el tinde să se perfecţioneze, ci mai degrabă comportamentul caritabil este o expresie a perfecţiunii lui. Prin milă, omul se limitează pe sine, se jertfește pe sine pentru alţii. Dar nu trebuie să reducem caritatea la altruism, cu toate că în conștiința modernă europeană, caritatea este considerată ca altruism. Altruismul se epuizează prin atitudinea de bunăvoinţă faţă de alţii.

5. Pragmatica milei și căile de materializare a ei

După cum am constatat, mila se manifestă în mod substanţial prin grijă, prin iertarea răului pricinuit, prin tendinţa și aspiraţia spre împăcare, prin iubirea faţă de dușmani. Însă apare inevitabil o întrebare: cum se realizează în mod practic caritatea?

Mila presupune o anumită capacitate, o sforţare a voinţei, un dar al sufletului. Ea se înfăptuiește prin dăruire. Mila reprezintă un efort destul de dificil pentru om în tendinţa sa de a depăși setea de acumulare, de a-și învinge propria lăcomie.

Unii consideră că, pentru a realiza tendinţa spre binefacere, trebuie început prin a face bine. Însă în practica etică sînt multiple cazuri cînd binele se efectuează nu conform idealului, și nu datorită altui om, ci din cauza egoismului: din tendinţa de a merita respectul,

de a fi pe placul cuiva, de a obţine o susţinere, de a stabili nişte legături etc. Toate acestea reprezintă o binefacere fictivă, care este de cîteva tipuri. *În primul rînd*, aceasta este mila demonstrată în speranţa că cineva o va încuviinţa şi va produce o recunoştinţă din partea altora. Recunoştinţa opiniei publice este unicul motiv al acestei binefaceri. Acest fel de binefacere este orientat, de fapt, după conţinutul său nu spre cel cui ar trebui să-i fie destinat, ci spre cel care este în stare să aprecieze această acţiune. O astfel de caritate, efectuată în speranţa aprobării, poartă un caracter demonstrativ, urmărindu-se scopul ca această facere de bine să fie văzută şi încuviinţată de cît mai mulţi oameni. Împotriva acestui fapt este îndreptat îndemnul lui Isus: „Luaţi aminte ca faptele dreptăţii voastre să nu le faceţi înaintea oamenilor ca să fiţi văzuţi de ei; altfel nu veţi avea plată de la tatăl vostru cel din ceruri. Deci, cînd faci milostenie, nu trîmbiţa înaintea ta, cum fac făţarnicii în sinagogi şi pe uliţe, ca să fie slăviţi de oameni; adevărat grăiesc vouă: şi-au luat plata lor. Tu însă cînd faci milostenie, să nu ştie stînga ta ce face dreapta ta. Ca milostenia ta să fie într-ascuns…“[1]

În al doilea rînd, o formă deosebită a binefacerii, rezultînd din iubirea de sine, este legată de poziţia raţional-egoistă în moralitate. Cel ce practică un atare tip de milostenie înţelege destul de bine că binefacerea în folosul altuia este un mijloc de obţinere a bunăstării proprii.

În al treilea rînd, poate fi remarcată binefacerea egoistă, al cărei scop este satisfacerea deschisă sau deghizată a necesităţilor „binefăcătorului“.

În al patrulea rînd, putem remarca şi binefacerea „idealistă“. Ea poate să se realizeze cu scopul de a-şi îndeplini datoria sau idealul. În cazul acesta morala este plasată mai sus decît omul concret, spre care este îndreptată binefacerea.

În al cincilea rînd, poate fi remarcată binefacerea paternalistă, înfăptuită spre a cuceri inima şi voinţa celui cui îi este destinată acţiunea în cauză. Un atare tip de binefacere poate fi numai un instrument de dominaţie şi de reprimare.

[1] *Matei,* 6:1-4.

Viaţa socială presupune deosebiri şi interese contradictorii ale indivizilor ca membri ai comunităţii, iar aspectele negative sînt depăşite prin caritate, egalizîndu-se interesele indivizilor.

Caracterul complicat al milei este legat de următoarele momente: 1) milostenia poate provoca conflicte, deoarece acordarea ajutorului îl pune pe beneficiar într-o situaţie considerată de el ca o lezare a demnităţii lui morale. Adică milostenia poate genera o impresie despre inegalitatea dintre cel ce săvîrşeşte binefacerea şi cel care beneficiază de ea; 2) milostenia se înfăptuieşte de un om pentru alt om. Perceperea de către celălalt a bunăstării binefăcătorului se deosebeşte de propria-i percepere a bunăstării. De aceea este inadmisibil de a impune binefacerea în folosul altuia; 3) milostenia se înfăptuieşte într-o lume lipsită de milă, într-o lume imperfectă. Mila consecventă presupune nu numai spirit de sacrificiu sau bunăvoinţă, ci şi înţelegerea altui om, compătimirea lui, dar mai ales participarea reală la viaţa altuia. De aici se poate trage concluzia că milostenia este mijlocită prin slujire.

Parabola milosteniei este greu de realizat, fiindcă pentru aceasta se impun anumite condiţii subiective. Una din aceste condiţii este, după cum am mai vorbit, efortul de a te schimba opunîndu-te propriului eu. Sacrificiul cu scopul de a se schimba pe sine este numit asceză. Aceasta reprezintă într-adevăr un sacrificiu, deoarece omul renunţă la ceea ce există în el (spre exemplu, minciuna, frica, răul, lașitatea) pentru ceea ce este dorit şi înălţător. Însă pentru aceasta orice acţiune cu scopul de a stăvili natura josnică a omului trebuie să se realizeze în conformitate cu valorile superioare şi absolute, ca să dea omului posibilitatea să se perfecţioneze.

Importanţa spirituală a practicii ascezei ca atare este determinată de lucrurile de care se dezice omul şi de relaţiile în care se va afla el cu sine însuşi şi cu societatea, deoarece renunţarea poate provoca ostilitate faţă de viaţă în general. Omul trebuie să determine el însuşi măsura renunţării la propria persoană şi la „mediul său“, dar pînă la limita care duce la neglijarea obligaţiunilor sale faţă de cei apropiaţi.

Însă mai apare o întrebare legitimă în legătură cu mila. Faţă de cine trebuie omul să arate milostenie? Răspunsul este destul de sim-

plu – faţă de fiecare om. Însă este imposibil a face bine tuturor concomitent. De aceea este necesar a acorda milostenie mai întîi unora, apoi altora etc. Despre aceasta ne vorbeşte apostolul Pavel: „Deci dar, pînă cînd avem vreme, să facem binele către toţi, dar mai ales către cei de o credinţă cu noi“[1].

Iubirea oamenilor este dezinteresată. Iubirea milostivă presupune înţelegerea interesului altuia, indiferent de simpatii şi antipatii, adică fără niciun interes. În felul acesta, toţi devin egali, atitudinea faţă de omul în cauză e aceeaşi ca şi atitudinea faţă de un om apropiat.

Iubirea milostivă presupune iniţiativă şi are un caracter preventiv. Conform învăţăturii creştine, ca exemplu elocvent poate servi viaţa lui Isus Hristos, care s-a jertfit pentru oameni, cu toate că ei erau păcătoşi şi nu au meritat o astfel de iubire. Această iniţiativă, caracterul preventiv şi lipsa de interes meschin sînt proprii grijilor mamei.

Milostenia este atentă şi înţelegătoare. Însă în această ordine de idei, se iscă o întrebare practică: ce trebuie să devină obiect al atenţiei – binele altui om sau opinia lui despre binele propriu, disponibilitatea personală de a acorda binefacerea sau dorinţa celuilalt de a o primi? Această problemă are şi reversul ei: este oare permis binele făcut în afara sau contrar voinţei celui căruia îi este destinată binefacerea?

La soluţionarea problemei în cauză pot fi menţionate două moduri de abordare: utilitarist şi umanist. Conform utilitarismului, binele trebuie făcut indiferent de opinia celui căruia i se acordă binefacerea, pentru că, în ultimă instanţă, el va înţelege că alţii îi vor binele (Platon, Dostoievski, Schweitzer etc.). Conform soluţionării umaniste a problemei în cauză, binefacerea trebuie orientată spre om, luîndu-se în consideraţie interesele lui, dar deseori în promovarea milei este nevoie de fermitate manifestată mai ales faţă de binele vizat de filantrop.

În domeniul „binele şi violenţa“ apare şi o altă dilemă, şi anume, care este măsura acceptabilităţii sau a admisibilităţii binefacerii. Referitor la această problemă, pot fi făcute două recomandări. *În primul rînd*, în binefacere trebuie făcut atîta cît este posibil în condiţiile

[1] *Galateni,* 6:10.

date, şi cît poate primi persoana căreia i se face binele. *În al doilea rînd*, cu toate că nu există o normă care ar determina mărimea binelui cu care trebuie să se jertfească un om pentru altul, se poate de presupus că sacrificiul nu trebuie să depăşească acel nivel după care binefăcătorul însuşi necesită un ajutor, adică devine sărac.

Un element important al virtuţii milosteniei este cerinţa de a ierta ofensele. Etica iubirii cere să iertăm ofensele: „Şi chiar dacă îţi va fi greşit de şapte ori într-o zi şi de şapte ori se va întoarce către tine, zicînd: Mă căiesc, iartă-l“[1]. Sau în *Evanghelia* după Matei, cînd Petru a întrebat de Dumnezeu: „Doamne, de cîte ori va greşi faţă de mine fratele meu şi-i voi ierta lui? Oare poate de şapte ori? Zis-a lui Isus: Nu zic ţie pînă de şapte ori, ci pînă de şaptezeci de ori cîte şapte“[2]. Sensul iertării milostive nu constă numai în uitarea răului care a fost cauzat. De uitat se poate prin dispreţ, indiferenţă faţă de cel ce a săvîrşit răul, sau care tinde spre aceasta. Iertarea milostivă înseamnă, înainte de toate, a renunţa la răzbunare şi mai apoi a ajunge la împăcare. Iertarea este uitarea ofenselor şi existenţa acordului pentru stabilirea păcii.

În acest sens etica milei reprezintă un paradox tulburător pentru conştiinţa morală: cum putem să iertăm aceea ce se percepe ca ceva de neiertat? Poţi să ierţi prin intermediul voinţei, „scrîşnind din dinţi“, ofensa provocată ţie, dar cum să-l ierţi pe cel ce a jignit-o pe mama, pe soţia, pe copilul tău? Reiese că postulatul iertării ofenselor vine în contradicţie cu parabola iubirii. Un răspuns exhaustiv la această întrebare îl găsim iarăşi în *Evanghelie*. Fiind bătut cu pietre pentru credinţă, apostolul Ştefan s-a adresat către Isus cu rugămintea să primească duhul său. „Îngenunchind, a strigat cu glas mare: Doamne, nu le socoti lor păcatul acesta! Şi zicînd acestea a murit“[3]. Astfel a procedat tînărul din alegoria lui Confucius, cînd, fiind chinuit de piraţi, în ultimul moment a început a se ruga lui Dumnezeu pentru iertarea păcatelor celor ce îl chinuiau.

[1] *Luca,* 17:4
[2] *Matei,* 18:21-22.
[3] *Fapte,* 7:60.

Îi iubim pe cei apropiaţi, dar cum să acceptăm porunca „Iubiţi pe vrăjmaşii voştri!"[1]? În etica creştină, parabola iubirii vrăjmaşilor parcă este explicată şi se completează prin porunca iubirii. Uneori, întîlnim opinii potrivit cărora, în învăţătura creştină, parabola iubirii are însemnătate în primul rînd ca poruncă a iubirii către vrăjmaşi. Poate că nu întîmplător, în lămurirea parabolei iubirii, Hristos aduce exemplul despre milostivul samaritean, prin care arată că duşmanul poate fi aproapele tău, de aceea trebuie să-l iubeşti. Însă parabola iubirii faţă de vrăjmaşi poate fi concretizată, după opinia lui A. Guseinov şi R. Apresean, prin două deziderate: a) „iubeşte-l chiar pe cel pe care îl consideri vrăjmaş"; b) „nu îl considera pe nimeni un duşman"[2].

6. Noţiunea de „perfecţiune" şi căile de obţinere a ei

În etică este vorba despre perfecţiunea omului şi căile de atingere a ei. Noţiunea de „perfecţiune" obţine o determinare şi un conţinut prin noţiunea de „ideal moral".

În istoria gîndirii etice şi religioase, ideea perfecţiunii a fost dezvoltată în opoziţie cu experienţa hedonistă, ca reprezentarea coordonării şi stimulării aptitudinilor omului. Pe acest fundal putem reliefa cîteva contexte ale raţionamentelor ce se referă la perfecţiune.

În gîndirea etică diferite aspecte ale perfecţiunii sînt legate de noţiunea de măsură, care este concepută ca ceva spiritual. Înţelepţii antici concepeau perfecţiunea ca cumpătare în necesităţi şi dorinţe. O atare concepţie o găsim în învăţătura lui Aristotel despre virtuţi şi personalitatea virtuoasă. După el, este perfectă personalitatea virtuoasă care acţionează, care ştie măsura în toate şi care tinde spre o viaţă demnă şi raţională. Astfel, putem conchide că gîndirea ce se referă la perfecţiune conţine două straturi de reprezentări ce se condiţionează reciproc: a) perfecţiune ca ideal; b) perfecţiune ca proces al atingerii idealului.

O altă tratare a perfecţiunii o face Im. Kant. După el, perfecţiunea nu poate fi o datorie a omului. Noţiunea de „datorie" nu cuprinde perfecţionarea fizică, socială, personală a omului. Perfecţiunea morală începe odată cu efortul de a transforma aceste aptitudini în conformitate cu cerinţa datoriei. Potrivit concepţiei lui Kant, trebuie să te autoperfecţionezi în îndeplinirea datoriei.

Un alt aspect al perfecţiunii este cel al autosuficienţei, dezvoltată destul de plenar în budism şi în stoicism. Conform acestei concepţii, perfecţiunea constă în deplina independenţă a omului de circumstanţele şi pasiunile care sînt trecătoare, în libertatea interioară. În calitate de ideal, se promovează ideea ruperii de lume, de tot ce este material în om şi atingerea unei stări a „spiritului pur". Această stare se obţine datorită unor exerciţii morale – asceza –, recomandate de stoicism şi de creştinism.

O altă înţelegere a perfecţiunii este recomandată de etica creştină, dar în ea perfecţiunea morală este legată indisolubil de reprezentările mîntuirii veşnice, în care constă unicul scop al vieţii şi activităţii omului, dar şi de activitatea practică vizînd transformarea lumii după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

Perfecţiunea este de neconceput în creştinism fără salvarea de la păcat şi obţinerea beatitudinii de după mormînt. Spre deosebire de etica budistă a nirvanei, creştinismul propovăduieşte iubirea activă îndreptată spre oameni. Cu atît mai mult, în creştinism predomină credinţa că omul trebuie să se perfecţioneze în numele iubirii active şi că numai într-o astfel de iubire el se desăvîrşeşte în mod real. Potrivit creştinismului, fiecare om poartă în sine posibilitatea salvării sau a perfecţionării, dar pentru aceasta omul trebuie să-şi realizeze predestinarea sa naturală şi unică – să se supună voinţei lui Dumnezeu şi pe această cale să se transforme, să se unească cu Dumnezeu în realizarea idealurilor lui Hristos.

Este evident că nu este desăvîrşit un om bine educat, sau bun din punct de vedere spontan. Perfecţiunea morală nu reiese numai din educaţie, caracter sau circumstanţe prielnice, ea nu reprezintă rezultatul unor eforturi bine definite cu scopul de a se schimba pe sine, al tendinţei lui de a corespunde acelui chip al perfecţiunii care există în idealul moral.

[1] *Matei,* 5:43-44.

[2] Guseinov A.A., Apresean, R.G., *op. cit.,* p. 376.

În această ordine de idei, un rol deosebit îl joacă spiritualitatea, care este concepută ca un apel al omului spre valorile supreme – spre ideal, ca o aspiraţie conştientă a omului de a se perfecţiona, de a se apropia de acest ideal, de a se inspira. Însă inspiraţia este imposibilă fără individualizarea de către om a propriei lui vieţi. Pentru aceasta este nevoie de a depăşi rutina vieţii cotidiene şi de a-i da nişte sensuri suplimentare, înălţătoare, dar care nu trebuie să se transforme în forme ale distracţiei. Opunerea spiritualităţii rutinei zilnice constituie una din cele mai importante caracteristici ale ei – libertatea. Spiritul este liber, dar libertatea autentică poate fi doar constructivă. Însă creaţia cere de la creator o disciplină permanentă şi o jertfire de sine perpetuă. Creatorul îşi asumă soarta tragică a omenirii. Oricum am trata creaţia, ea nu poate fi înţeleasă „din afară", ea este misterioasă, deoarece ea se deschide numai în experienţa interioară, care este o experienţă a extenuării spirituale, a arderii, a dăruirii, a uimirii faţă de descoperirea efectuată, a simţului perfecţiunii etc.

Autoperfecţionarea începe odată cu înţelegerea proprie a locului omului în lume, cu determinarea atitudinii sale faţă de valorile supreme, cu presupunerea privind propria necorespundere acestor valori. Însă pentru aceasta, individul trebuie să aibă conştiinţă de sine. Pentru a te vedea pe tine însuţi în mod autentic, este necesar să te eliberezi de propria inerţie, să fii liber din interior. Reflecţia morală înseamnă propria analiză din punctul de vedere a ceea ce trebuie să fii. De aceea, este necesar ca decizia de a merge pe calea perfecţiunii să-ţi aparţină ţie însuţi. Altfel spus, manifestarea aspiraţiei spre perfecţiunea morală este posibilă pe baza atingerii unei perfecţiuni minime în spaţiul intern al moralei. Acesta este paradoxul perfecţiunii. Unul dintre primii care l-a formulat a fost Augustin: „Perfecţiunea presupune cunoaşterea de către om a propriei imperfecţiuni".

Din punctul de vedere al moralităţii, indiferent de orice suferinţe şi încercări, omul trebuie să rămînă om, şi anume: să nu dea dovadă de nehotărîre, să nu facă nedreptate, mai ales să o îndreptăţească prin strădaniile sale, să nu tolereze pasiunile sale, să nu se dedea ispitelor şi să păstreze propria demnitate. Prin acest stoicism şi autocontrol al spiritului se manifestă perfecţiunea supremă a omului. Anume despre aceasta ne vorbeşte proverbul chinezesc: „Orice perfecţiune este asemănătoare cu imperfecţiunea". Iată un alt paradox al autoperfecţiunii: înţelegerea propriei imperfecţiuni pune începutul procesului perfecţiunii personale. Personalitatea porneşte pe calea spre perfecţiune, începînd cu propria imperfecţiune, respingîndu-se pe sine ca ceva imperfect.

Autoperfecţiunea presupune existenţa umilinţei. Această calitate morală se asociază, de obicei, cu autodistrugerea şi cu supunerea absolută. Cînd cineva critică concepţiile morale religioase, el atrage atenţia în primul rînd asupra propovăduirii de către acestea a virtuţii umilinţei, care îl face pe om rob şi făţarnic etc.

Însă umilinţa nu înseamnă scepticism şi şovăială. Virtutea umilinţei rezultă din postulatul adresat omului de a se elibera de propria mîndrie, de mulţumirea de sine, de a percepe propria imperfecţiune, a acţiona neobosit pentru materializarea tendinţei spre atingerea idealului. În *Biblie* se scrie că „mîndria nu dă prilej decît la ceartă; înţelepciunea se află numai la cei ce primesc sfaturi"[1]. Dezideratul umilinţei îl opreşte pe om de la samavolnicie şi de la încercările de a-şi face singur un ideal pentru sine. Şi viceversa, în mîndrie, în mulţumirea de sine, în speranţa sprijinului pe libertatea personală de a accepta sau nu idealul propriu şi de a-l umple cu un conţinut propriu nu există niciun fel de efort spre autoperfecţionare. Pentru a înţelege propria imperfecţiune, omul trebuie să recunoască faptul că ordinea acceptată a lucrurilor este nepotrivită. Neacceptarea şi condamnarea propriilor fapte conţine pocăinţa, adică regretul evident cu privire la trecut şi hotărîrea de a nu comite pe viitor fapte regretabile.

Astfel, numai ca idee, ca principiu iniţial, perfecţiunea devine evidentă prin faptul că este contrară imperfecţiunii. Ca proces, perfecţiunea este compusă dintr-un şir de momente ale experienţei etice, pe care omul trebuie să le suporte, pentru ca, într-adevăr, să progreseze pe calea desăvîrşirii. Cu cît mai mult avansează omul pe această cale, cu cît mai înalte sînt scopurile pe care şi le propune,

[1] *Pilde,* 13:10.

cu atît mai anevoioasă îi este ascensiunea şi înţelege tot mai mult propria imperfecţiune. Prin aceasta se manifestă încă un paradox al autoperfecţionării, care poate fi ilustrat cu o expresie celebră, la prima vedere pesimistă, a lui Salvador Dali: „Tinde spre perfecţiune, dar nu vei atinge niciodată perfecţiunea supremă". Caracterul principial al imposibilităţii de a obţine desăvîrşirea supremă nu poate fi o bază pentru a pune capăt eforturilor în vederea dobîndirii unei perfecţiuni posibile din punct de vedere principial.

Lecturi

Adorno Theordor W., *Minima moralia*, Editura Univers, Bucureşti, 1999.
Arghezi T., *Manual de morală practică*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997.
Biblia sau sfînta scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996.
Capcelea V., *Etica. Manual pentru instituţiile de învăţămînt superior,* Editutra ARC, Chişinău, 2003.
Dobrinescu I., *Dreptatea şi valorile culturii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1992.
Etica aplicată, Editutra Alternativa, Bucureşti, 1995.
Grigoraş I., *Omenia – sens universal şi specific omenesc. Statutul universal şi specific al valorii morale*, Iaşi, 1993.
Guseinov A. A., Apresean R. G., *Этика. Учебник для вузов*, Editura Gardariki, Moscova, 1999.
Mureşan V., *Utilitarismul lui J. S. Mill*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002.
Rolz G., *Теория справедливости*, Novosibirsk, 1995.

Test pentru autoevaluare

1. Cum explicaţi tendinţa omului de a obţine plăcere?
2. De ce utilul nu poate în niciun caz înlocui virtutea?
3. Care sînt cerinţele rezultate din implementarea principiului echităţii în viaţa socială?
4. Ce îi împiedică pe oameni să facă milostenii?
5. În ce constă paradoxul perfecţiunii?

PARTEA A TREIA

Etica aplicată şi problemele ei

Tema nr. 1. Sensul vieţii

PLANUL:
1.
Determinarea şi tratarea sensului vieţii umane în etică şi în filozofie
2.
Sensuri ale vieţii umane

1. Determinarea şi tratarea sensului vieţii umane în etică şi în filozofie

Problema sensului vieţii omului, exprimînd justificarea şi finalitatea ei, este, prin natura sa, o problemă esenţială a eticii. Sensul este constitutiv conştiinţei şi cunoştinţei noastre, ca parte a caracterului lor intenţional. Dacă este constitutiv conştiinţei, intenţionalităţii sale şi judecăţii ca fapt de cunoaştere, sensul porneşte de la conştiinţa despre lume. În acest context, la întrebarea „Care este sensul vieţii?", nu putem da decît un singur răspuns: „Este cel pe care i-l atribuim." Sensul se constituie în interioritatea umană, fiind rezultatul interacţiunii structurilor constituante şi constitutive ale conştiinţei, ale dublei relaţii cu lumea şi cu sine. Vom găsi atîta sens în lume, cît vom pune noi înşine prin calitatea noastră de subiecţi creatori. În Antichitate, stoicii, adepţii ideii armoniei cosmice, în constituţia căreia intra şi binele, şi răul, şi fericirea, şi suferinţa, propuneau o integrare în ordinea cosmică prin cunoaşterea şi înţelegerea ei. Scopul propus de ei poate fi rezumat la „Îndură şi abţine-te". Pentru a evada dintr-o

lume a suferinţei şi a răului, stoicii propun izolarea de lume prin apatie, un gen de indiferenţă, de igienă sufletească care ar contribui la evitarea suferinţelor colective. Însă calea filozofică de salvare individuală rămîne accesibilă unor cercuri restrînse, şi, totodată, soluţiile individuale nu reuşesc să diminueze suferinţele colective. Creştinismul propagă ideea ispăşirii. Mîntuitorul vine pentru cei care au greşit, pentru cei care au suferit. El aduce mîntuirea. Creştinismul înaintează ideea că soarta omului se află în mîinile lui. Prin aceasta se deosebeşte religia creştină de filozofia stoicilor şi de alte confesiuni. Aştrii nu sînt cauze ale evenimentelor şi faptelor omeneşti, ci doar semne pentru fiinţele umane, create de Dumnezeu.

Ideea creştină a salvării omului prin faptele sale obţine o expresie finită în Epoca Renaşterii, în filozofia modernă, pentru a-şi încheia un adevărat ciclu în filozofia lui F. Nietzsche care, refuzînd sistemul tradiţional de valori, acceptă ideea autodepăşirii printr-o nouă scară de valori, în centrul său fiind plasat „instinctul puterii".

În secolul XX au apărut un şir de concepţii care anunţă intrarea culturii europene în era nocturnă (N. Berdeaev, A. Toynbee, K. Jaspers, G. Marcel, H. Marcuse, E. Fromm etc.). Totodată, se caută soluţii tămăduitoare ale creşterii răului în lume şi, pe această bază, se creează o întreagă concepţie a speranţei. Spre exemplu, E. Fromm propune lumii dezamăgite, măcinate de crize, o reînviere a umanului, pe care o condiţionează de o „revoluţie a speranţei". Mereu manipulat de forţe impersonale (birocraţia, maşina, computerul, elita tehnocratică), omul ajunge la o „criză de identitate" ca expresia cea mai gravă a dezumanizării sale: această criză poate fi soluţionată numai în măsura în care omul revine la viaţă, devine din nou activ. Modalitatea acestei reveniri constă în regenerarea speranţei omului. Erich Fromm asociază speranţa cu acţiunea pentru bine, curaj şi credinţă.

2. Sensuri ale vieţii umane

Un prim aspect în abordarea sensului vieţii umane este acela de a pune problema în centrul conştiinţei, adică de a medita asupra ei, căutînd răspuns la următoarele întrebări: „Are valoare viaţa?", „Merită ea să fie trăită, suportată?", „Merită ca omul să depună efort, cu toate că acesta, de multe ori, este zadarnic?" etc. Referitor la problemele care îl frămîntă pe om, Albert Camus afirma că „sensul vieţii este cea mai presantă dintre chestiuni". Totodată, A. Camus releva că omul este o fiinţă care-şi petrece întreaga viaţă în încercarea de a-şi explica sie însuşi că viaţa în general nu este absurdă şi are un anumit sens. În orice caz, ideea autojustificării pare să fie importantă, fiindcă nu se poate trăi în dileme existenţiale cînd, de multe ori, individul stă în faţa unor enunţuri contradictorii atît la nivel afectiv, cît şi la nivel cognitiv. Trebuie să menţionăm că întrebările sus-puse se referă la viaţă în general, dar ele privesc, în primul rînd, viaţa fiecărui om în parte. O primă idee ce a apărut din meditaţia dintotdeauna asupra vieţii este cea de respect şi preţuire pentru toate fiinţele vii, pentru oamenii care îşi acceptă destinul cu demnitate şi curaj chiar în situaţii dificile.

Valorile dau sens vieţii umane, ele suportă semnificaţii, repere, criterii şi numai în raport cu acestea, eforturile de individualizare capătă sens[1]. Totodată, viaţa însăşi este prima şi cea mai semnificativă dintre valori, existenţa vieţii umane este un element indispensabil al genezei şi afirmării valorilor.

Valorile sînt elemente care asigură continuitatea în dezvoltare a existenţei sociale, furnizînd modele de inhibare a tendinţelor individuale, care pot conserva cooperarea, pentru a elimina sau îngrădi conduitele antisociale. Prin urmare, valorile îndeplinesc rolul de orientare a acţiunii umane, apoi pe cel de motivare, în sensul că activitatea umană este precedată de selectarea, ierarhizarea, motivarea şi corelaţia necesităţilor şi aspiraţiilor cu diverse modele de acţiune socială. Toată această înlănţuire se face pe baza unui sistem valoric la care aderă individul, sistem ce cuprinde atît valorile acceptate de societate, cît şi cele respinse de ea.

Valorile funcţionează şi în calitate de criterii de apreciere a activităţilor umane. Ele implică, mai mult ori mai puţin conturat, crite-

[1] Capcelea V., *Normă şi valoare,* în: „Studia Universitatis. Revistă ştiinţifică. Seria Ştiinţe umanistice", Universitatea de Stat din Moldova, 2007, nr. 10, p. 129-133.

rii, modele, sisteme de referinţă, faţă de care diversele activităţi sînt evaluate şi ordonate ierarhic. Valorile sînt, de asemenea, criteriul principal de apreciere, de măsurare a eficienţei acţiunii individuale sau colective. Ele joacă chiar rolul de principii de evaluare a produsului realizat.

Valoarea focalizează cele două aspecte ale raportului dintre individ şi societate, fiindcă, pe de o parte, societatea se deplasează în direcţia individului, iar pe de altă parte, individul tinde, permanent, să facă paşi în direcţia societăţii. Fiind filtrate prin năzuinţele personale ale individului care acţionează, valorile se transformă în matrice-tipare ale conştiinţei şi acţiunii lui, devin punţi de legătură între momentul individual şi cel de grup, ca proces prin care fiecare individ concret este legat de funcţionarea întregii societăţi, de procesul istoric neîntrerupt.

În societatea contemporană, este promovată satisfacţia senzuală ca scop al vieţii umane, speculîndu-se orice prilej în acest sens. Mulţimea produselor, varietatea ofertelor, multitudinea de servicii, abundenţa posibilităţilor, provocarea sistematică a unui excedent al nevoilor şi incitării senzuale prin intermediul publicităţii şi al programelor mass-media converg în impunerea acestui scop. Lozinca „trăieşte-ţi viaţa!“ a căpătat caracter de poruncă categorică. De aceea societatea noastră a fost numită, corect, societatea „experienţei intense“. Principalul factor unificator al membrilor acestei societăţi nu este o anumită ţintă sau aspiraţie comună pozitivă, ci frica obştească în faţa viitorului sau perceperea acestuia ca pe un pericol comun. Astfel „societatea experienţei intense“ coincide cu „societatea fricii“ sau „societatea pericolului“ şi, prin procesul de globalizare, devine societatea fricii globale sau a pericolului mondial.

Atîta vreme cît societatea mai păstra anumite configuraţii stabile, omul mai putea găsi oarecare suporturi vieţii sale. În societatea contemporană însă, totul se fărîmiţează şi se descompune. Iar omul trăieşte şi exprimă fărîmiţarea şi descompunerea societăţii în viaţa lui personală şi în relaţiile lui sociale. Căutînd autoconfirmarea şi împlinirea prin sine, omul secolului XXI sfîrşeşte în autodezmințire şi pierderea propriei existenţe. El îşi sporeşte activităţile şi mobilitatea, pentru a-şi confirma existenţa, îşi schimbă profesia, pentru a încerca noi experienţe, îşi dizolvă familia, pentru a crea noi legături. Omul călătoreşte în diferite puncte ale pămîntului, pentru a cunoaşte lucruri noi şi a-şi umple golul ce există înăuntrul lui. Cu toate acestea însă, de cele mai multe ori, nicăieri nu găseşte sensul vieţii.

În această ordine de idei, trebuie să înţelegem că pentru om, viaţa nu este numai un proces biologic, ci un fenomen cu mult mai complex, de natură socială, cu multiple valenţe raţionale, afective, morale şi etice. Viaţa are valoare dacă e trăită în condiţii umane, dacă e luminată de conştiinţa de sine a omului, dacă dobîndeşte un sens, dar ea poate dobîndi sens numai prin activitatea umană. Prin urmare, cînd vorbim de sensul vieţii, ne referim la capacitatea individului de a-şi trăi viaţa în chip uman, de a-i da semnificaţii pe care ea, ca proces biologic, nu le are, de a trăi conform dorinţelor valorice. De aceea sensul vieţii umane are o origine, o structură şi o modalitate de manifestare socială. Numai ca fiinţă socială, omul depăşeşte simpla supravieţuire şi adaptare la mediu prin capacitatea de a modifica realitatea conform unor scopuri şi repere axiologice. Sensul existenţei umane nu este o calitate a omului conceput doar sub aspect biologic, ci este o calitate socială, care se manifestă întotdeauna într-un anumit context social, are o geneză la nivel istoric şi individual, o origine şi o esenţă socială. Individul asimilează selectiv influenţele societăţii, trecîndu-le printr-o prismă raţională şi afectivă personală, reacţionează la situaţiile concrete prin convingeri, stări de mulţumire sau nemulţumire, prin acţiune şi creaţie, îşi propune scopuri şi idealuri, urmăreşte şi realizează valori. Omul însuşi poate da sens vieţii proprii prin activitatea sa, în calitate de fiinţă producătoare de bunuri în calitate de fiinţă raţională şi conştientă. Viaţa, privită din punctul de vedere al sensului ei, nu este, pentru om, doar o succesiune de dorinţe, acţiuni, reuşite şi eşecuri, ea are o anumită cursivitate, orientare şi unitate valorică. Viaţa trăită ca valoare, ale cărei acţiuni şi eforturi tind spre un scop demn de a fi căutat şi atins, este dotată cu sens. În problema sensului vieţii este necesar să evităm limitarea analizei numai la nivelul stărilor spiri-

tuale. Sensul autentic al vieţii este un fenomen etico-social, care are atît o motivare psihologică, cît şi o motivare socială. Sensul vieţii este un produs social, întrucît individul însuşi este, în primul rînd, un produs social şi numai în societate poate oferi sens vieţii sale, propunîndu-şi şi urmărind scopuri care au utilitate socială şi contribuie la afirmarea omului ca valoare supremă. Scopul vieţii este reprezentarea anticipată a ceea ce vrem să fim. Din perspectiva umanismului, sensul vieţii omeneşti poate fi unul singur şi anume – a trăi într-un mod demn ceea ce constituie fiinţa umană. Aceasta înseamnă că omul trebuie să răspundă şi în faţa sa, şi faţă de societatea în care trăieşte pentru tot ce face sau nu face. Mai înseamnă dezvoltarea multilaterală a aptitudinilor şi capacităţilor omeneşti, valorificarea potenţelor, talentului, capacităţii de creaţie, înseamnă a trăi nu numai pentru sine, dar şi pentru binele altor oameni, a face tot posibilul pentru a păstra mediul ambiant, a asigura procesul de continuitate a generaţiilor, a păstra viaţa pe Pămînt.

Întrucît viaţa capătă valoare prin crearea de valori, este foarte important ca această stare de creaţie să fie pusă în serviciul vieţii omeneşti, pentru a contribui, la rîndul ei, la valorificarea capacităţilor creatoare ale omului, la realizarea fericirii lui. De aceea, sensul vieţii umane nu poate fi redus la o atitudine pasivă, de contemplare faţă de existenţa proprie şi a celorlalţi, ci trebuie înţeles în profunzimea sa, în plan teoretic şi practic, ca atitudine şi proiect cu valenţe practice, deci ca acţiune, ca participare efectivă. Sensul vieţii presupune şi o concepţie justă asupra lumii şi omului, înseamnă a-ţi pune viaţa în slujba culturii materiale şi spirituale, a te consacra progresului umanităţii. Pentru a atribui un sens autentic vieţii, este necesar ca, pe lîngă luarea în considerare a contextului socio-istoric-cultural obiectiv, să ne bazăm pe calităţile noastre morale, pe caracter, aptitudini, profil moral, comportament, deprinderi. Acestea sînt necesare atît pentru stabilirea idealului, cît şi, mai ales, pentru atingerea lui. De fapt, un sens al vieţii, un scop suprem răspunde atît necesităţii de motivare, de justificare a propriei vieţi, cît şi aspiraţiei spre realizarea valorică, autorealizare şi depăşirea de sine.

Lecturi

Adler A., *Sensul vieţii*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2010.

Andrei P., *Despre ideal. Despre fericire. Valorile estetice şi teoria empatiei,* ediţie îngrijită de C. Bordeianu şi D. Tompea, Editura Ankarom, Iaşi, 1996.

Capcelea V., *Etica. Manual pentru instituţiile de învăţămînt superior,* Editura ARC, Chişinău, 2003.

Ferry L., *Omul Dumnezeu sau sensul vieţii,* Editura Augusta, Timişoara, 1999.

Guseinov A. A., Apresean R.G., *Этика. Учебник для вузов,* Editura Gardariki, Moscova, 1999.

Sârbu T., *Etica: valori şi virtuţi morale*, Editura Societăţii Academice „Matei Teiu Botez“, Iaşi, 2005.

Test pentru autoevaluare

1. Sînteţi de acord cu afirmaţia lui A. Camus că sensul vieţii este cea mai presantă dintre chestiuni?
2. În ce constă sensul vieţii din perspectiva umanismului?
3. Din ce cauză opinia despre sensul vieţii omului este diferită pentru fiecare dintre noi?

Tema nr. 2. Violența

PLANUL:

1.
Noțiunea de „violență“
2.
Violența și statul
3.
Nonviolența – categorie a eticii

1. Noţiunea de „violenţă“

Noțiunea de violență are un sens evident negativ din punct de vedere emoțional și moral. În majoritatea covîrșitoare a învățăturilor filozofice și religioase morale, violența este considerată un rău. Interdicția categorică expusă în *Vechiul Testament* „Să nu ucizi!“ delimitează frontiera ce distinge moralitatea de amoralitate. Însă, în ciuda acestui fapt, conștiința socială și etica admit situații în care violența este, din punct de vedere moral, justificată. În acest caz, nu este vorba de a accepta violența și a o considera un bun, ci despre posibilitatea justificării morale a violenței ca o excepție în limitele atitudinii generale și principiale a moralei cu privire la violență.

Dezvoltînd problema violenței abordată mai sus, putem spune că în conceperea ei sînt două abordări: largă (absolutistă) și îngustă (pragmatică), fiecare avînd și priorități, și neajunsuri.

În sens larg, prin violență se înțelege suprimarea omului în toate formele și varietățile ei – nu numai cea directă, nu numai cea fizică, ci și economică, politică, psihologică etc. În acest caz, violența este sinonimă cu răul moral și include, pe lîngă omor, minciuna, fățărnicia și alte cusururi morale.

În sens îngust, violența este redusă, de obicei, la prejudicii fizice și economice, care sînt provocate intenționat – leziuni corporale, omoruri, delapidări, incendieri etc. Un atare mod de abordare îi permite violenței să-și păstreze specificul ei și să nu se dizolve complet în noțiunea de rău moral. Neajunsul lui constă în faptul că violența

este confundată cu acțiunea exterioară limitată asupra omului și nu este legată de motivația interioară a comportamentului. Însă, dacă nu luăm în considerație fenomenul în cauză, este imposibil să-l înțelegem. Spre exemplu, există durerea cauzată de fracturarea unei mîini și durerea provocată de lovitura unui polițist. În sens fizic, între ele nu poate fi nicio diferență, dar în plan moral, diferența e imensă.

Dificultățile legate de determinarea violenței pot fi rezolvate dacă le vom plasa în spațiul voinței libere și le vom cerceta ca o varietate a relațiilor volitive și autoritare între oameni.

Puterea în relațiile interumane poate fi definită ca o situație în care sînt adoptate decizii referitoare la alți oameni, consolidarea unei voințe din contul altei voințe. Violența este un mijloc ce asigură dominația, puterea omului asupra altui om.

Violența nu reprezintă o constrîngere și un prejudiciu adus vieții și proprietății, ci o constrîngere și un prejudiciu, înfăptuite în pofida voinței celui sau celor împotriva căror este îndreptată.

Ea reprezintă un atentat la libertatea voinței umane. Violența este una dintre manifestările comportamentale în situațiile de conflict, cînd părțile implicate au păreri divergente despre ceea ce este bine și rău: ceea ce este bine pentru unii, este rău pentru alții, și viceversa. În această ordine de idei, trebuie să precizăm că nu morala este obiectul discordiei, ci înseși divergențele care țin de interese concrete, pozițiile diferite fiind duse spre o opoziție morală. Dacă am accepta o atare logică și am presupune că binele și răul fug ambele pe două picioare, atunci violența, ca formă de corelație și soluționare a relațiilor dintre oameni, ar fi destul de întemeiată. În situația în care răul nu poate fi blocat prin alte mijloace, ci numai distrugîndu-i sau neutralizîndu-i pe purtătorii lui, a comite violență este tot atît de natural și echitabil ca și cum ai curăța corpul de paraziți.

Fără a împărți oamenii în buni și răi, ar fi absolut imposibil să argumentăm, din punct de vedere etic, violența. Observațiile din viață și cele din istorie ne confirmă această concluzie. Practica violenței, de regulă, este anticipată de o anumită demagogie morală, care este canalizată pentru a transforma oponentul în dușman, a-l scoate din perimetrul rațiunii și moralei, a-l desemna ca o întruchi-

pare a începutului satanic faţă de care este imposibilă o altă atitudine decît cea violentă.

Problema referitoare la justeţea violenţei se reduce la întrebarea dacă este just de a împărţi oamenii în buni şi răi. La această chestiune trebuie să dăm un răspuns negativ. O atare împărţire înseamnă că o voinţă este recunoscută în exclusivitate bună, iar alta – în mod exclusiv, rea. Însă ambele sînt imposibile în virtutea a două motive: 1) voinţa absolut bună sau absolut rea reprezintă nişte determinări contradictorii. Voinţa în exclusivitate bună, ce se presupune şi se organizează pe sine ca atare, este imposibilă în virtutea paradoxului perfecţiunii. Tot astfel, şi voinţa rea este imposibilă, pentru că ea s-ar distruge pe sine însăşi, deoarece, fiind absolut rea, ea va fi tot aşa şi faţă de sine; 2) noţiunea de voinţă absolut bună şi absolut rea neagă, de fapt, noţiunea de libertate a voinţei, care presupune posibilitatea alegerii între bine şi rău, şi voinţa nu mai este liberă dacă pierde şansa acestei opţiuni. Iar acolo unde nu există libertatea opţiunii nu poate exista şi responsabilitate, nu pot exista decizii morale responsabile.

Noţiunile de voinţă absolut bună şi absolut rea pot să existe în practica socială doar ca nişte construcţii ideale, nişte puncte de evaluare, dar nu ca nişte caracteristici ale voinţelor reale. Totodată, ele pot exista nu ca nişte noţiuni logice stricte, ci ca imagini saturate emoţional, care au menirea de a speria, însufleţi, dar nu de a demonstra.

Cea mai puternică obiecţie împotriva violenţei care n-a fost infirmată de nimeni pînă astăzi o găsim în *Evanghelie,* cu privire la femeia care a fost prinsă asupra faptului de adulter şi care, după canoanele *Torei,* trebuia să fie lapidată. După cum se ştie, Isus, fiind chemat de farisei şi cărturari să facă judecata, a propus: „Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintîi piatra asupra ei". Auzind aceasta şi mustraţi fiind de cuget, oamenii ieşeau unul cîte unul, începînd de la cei mai bătrîni şi pînă la cel din urmă, pînă Isus a rămas singur cu femeia ce stătea la mijloc... Şi Isus i-a zis: „Nu te osîndesc nici Eu. Mergi; de-acum să nu mai păcătuieşti"[1]. Astfel, însuşi Isus a refuzat

[1] *Ioan,* 8: 7, 9, 11.

să fie judecător. Oamenii nu sînt îngeri şi de aceea nimeni nu are privilegiul de a fi un reprezentant plenipotenţiar al binelui şi a indica în cine să fie aruncate pietrele.

După definiţia sa, violenţa se află în afara moralei. Ea poate fi numită dreptul forţei. Ea rupe legăturile umane, adică acele care pot fi reglementate în baza dovezilor raţiunii şi în spaţiul vorbirii umane. Violenţa înseamnă o cădere din civilizaţie în sălbăticie, în aşa-numita stare naturală, cînd fiecare individ sau totalitatea lor naturală (turma) poartă în sine criteriul propriei dreptăţi.

În cazul dat se poate vorbi despre morală numai sub aspectul depăşirii acestei situaţii, deoarece morala începe acolo unde ia sfîrşit violenţa. Saltul calitativ legat de trecerea de la existenţa biologică la cea istorică este legat, în mare măsură, de schimbarea cardinală a corelaţiei dintre violenţă şi nonviolenţă ca diverse mijloace de interacţiune între indivizi.

Există opinia că forţa motrice a istoriei este violenţa. Este o părere falsă, deoarece însăşi existenţa omenirii demonstrează cu lux de amănunte că nonviolenţa prevalează asupra violenţei. Dacă ar fi fost invers, omenirea nu ar fi existat, nu s-ar fi păstrat pînă în prezent. Pot fi elucidate două momente cruciale care au determinat limitarea violenţei şi au dat posibilitate societăţii să supravieţuiască. Prima etapă este legată de reducerea duşmăniei între turmele umane în baza talionului, iar a doua, de apariţia statului.

La început, relaţiile dintre oameni se caracterizau prin faptul că nu existau mecanisme ce ar fi putut limita duşmănia lor potenţială. Astfel, canibalismul ne oferă o idee elocventă pînă unde putea induce, în caz de necesitate, duşmănia dintre oamenii primitivi. Legea talionului îi obliga pe oameni să se conducă – în acţiunile lor violente în afara legăturilor de rudenie şi sînge – după regula răzbunării prin aplicarea unei pedepse identice şi prin aceasta a pus capăt duşmăniei nelimitate ce împingea societatea spre regres. Această limitare a violenţei stă la baza întregii structuri a societăţii primitive. Obligaţiunea răzbunării prin sînge a devenit una din trăsăturile specifice şi obligatorii ale tribului şi gintei. Este important a observa că în acest caz este considerată echitabilă nu violenţa, ci limitarea ei.

Talionul îl previne pe cel ce înfăptuieşte violenţa că el va avea parte, în mod inevitabil, de acelaşi răspuns.

Putem conchide că talionul a fost prima formă a atitudinii morale faţă de violenţă, el a reprezentat un pas de cedare a violenţei şi avea menirea de a potoli flacăra mîniei răzbunătoare.

Talionul nu îl face „pe străin" să devină „al său", însă delimitează atît de clar frontierele dintre aceştia, controlînd atît de categoric tendinţa lor reciprocă spre dușmănie, încît el încetează a fi un element al dușmăniei însăşi, devenind o formă de depăşire a acesteia. Talionul fundamentează respectul reciproc ce îi uneşte „pe străini" şi pe „ai săi", ca oameni capabili să-şi apere demnitatea lor prin violenţă.

2. Violenţa şi statul

Al doilea salt calitativ în procesul de limitare a violenţei se produce odată cu apariţia statului. Atitudinea statului faţă de violenţă, spre deosebire de practica primitivă a talionului, se caracterizează prin trei trăsături principale: a) statul monopolizează violenţa; b) el o instituţionalizează; c) el o înlocuieşte cu forme indirecte.

Statul constituie un atare stadiu de dezvoltare a societăţii, cînd asigurarea securităţii lui devine o funcţie specializată în limitele diviziunii generale a muncii. Securitatea este asigurată de o structură specială, care devine deţinătorul monopolist al dreptului la violenţă. O dată cu apariţia statului, dreptul la violenţă devine prerogativa unui grup special de oameni şi se realizează după nişte reguli bine definite.

În stat, violenţa este instituţionalzată. Dreptul la violenţă în stat, spre deosebire de talion, se realizează pe cale legislativă. Legile sînt elaborate altfel decît obiceiurile sau tradiţiile, printr-o metodă mai civilizată, în urma unor discuţii, unor proceduri speciale ce presupun o cercetare, o dezbatere obiectivă sub toate aspectele.

Violenţa practicată de stat se bazează pe dovezile raţiunii şi se caracterizează prin imparţialitate. Statul a făcut încă un pas substanţial pentru limitarea violenţei. Lupta directă împotriva celor ce încalcă legea în stat este completată cu mijloace în stare să preîntîmpine, să influenţeze circumstanţele capabile să le producă. În cadrul statului violenţa este înlocuită adesea prin ameninţarea cu violenţa.

Chiar dacă violenţa practicată de stat este prezentată ca un lucru în sine, ca o stare de bilanţ şi o condiţie a existenţei umane, nu poate să nu genereze o evaluare morală negativă. Oricît de legitimă, instituţional legalizată şi precaută ar fi violenţa exercitată de stat, ea rămîne a fi violenţă, şi, în acest sens, este invers proporţională moralei. Monopolul asupra violenţei duce la abuzuri. Atitudinea faţă de violenţa exercitată de stat poate fi absolut alta dacă ar fi analizată în dinamica ei istorică, ţinînd cont de stadiul prestatal şi cel poststatal al violenţei. Ca şi talionul, violenţa statală nu este o formă a violenţei, ci o modalitate a limitării acesteia, o etapă în calea depăşirii ei.

Argumentul principal în favoarea violenţei constă în faptul că fără de ea este imposibil a se opune formelor agresive ale răului şi oricît de rea ar fi violenţa, ea este totuşi mai bună decît supunerea şi frica. Răspunsul la violenţă prin violenţă este superior neîmpotrivirii, supunerii, fiind mai eficient în plan practic şi mai echitabil în plan moral.

Această replică adresată violenţei reprezintă o formă de luptă cu ea. Dacă în faţa omului ar fi existat opţiunea între supunerea laşă şi rezistenţa violentă, el ar trebui să acorde prioritate rezistenţei violente, considera M. Gandhi. Violenţa ca replică la aceste fenomene ar fi îndreptăţită din punct de vedere moral, dacă singura alternativă ar fi supunerea.

Însă există şi a treia linie de comportare în faţa inechităţii agresive – împotrivirea nonviolentă, depăşirea situaţiei de inechitate, dar cu alte metode, nonviolente.

3. Nonviolenţa – categorie a eticii

Nonviolenţa se deosebeşte de violenţă înainte de toate prin felul în care este distribuit binele şi răul printre oameni. Unul din cele mai des întîlnite reproşuri aduse nonviolenţei ca program istoric constă în faptul că aceasta ar cultiva, chipurile, o reprezentare prea bine-

voitoare a omului și de aceea nu ar reflecta adevărata sa imagine. În realitate, nu este tocmai așa, deoarece la baza concepțiilor contemporane ale nonviolenței stă convingerea conform căreia sufletul uman este arena luptei dintre bine și rău. După cum remarca M.L. King, chiar în cei mai răi dintre noi există o părticică a binelui, iar în cei mai buni dintre noi, o părticică a răului. A-l considera pe om rău la modul radical înseamnă a-l cleveti pe nedrept, iar a-l considera pe om bun la infinit înseamnă a-l linguși în mod sincer. Adepții nonviolenței nu consideră omul o ființă bună, dar îl cred deschis atît binelui, cît și răului. Însă oamenii pot fi buni, de aceea există tot timpul posibilitatea colaborării dintre ei.

Orientîndu-se conștient spre însușirile originare (bune) din fiecare om, adepții nonviolenței sînt totuși convinși că ambivalența morală este, în mod principial, inechitabilă, deoarece ea este o bază a existenței umane. Ei nu se exclud pe sine din cadrul răului, împotriva căruia luptă, și nu îndepărtează oponenții de la binele în numele căruia are loc această luptă. Pe acest fundal sînt înălțate principiile comportamentului nonviolent: a) renunțarea la monopolul asupra adevărului, pregătirea de schimbări, dialog, compromis; b) critica propriului comportament cu scopul de a scoate la iveală ceea ce poate să alimenteze în ei înșiși și să provoace o poziție dușmănoasă a oponenților; c) analiza situației prin prisma viziunilor oponenților cu scopul de a-i înțelege și de a găsi o soluție care le-ar permite să-și păstreze conștiința curată, pentru a ieși din conflict în mod onorabil; d) lupta împotriva răului, dar și iubirea față de oamenii ce stau în spatele lui; e) un comportament absolut deschis, excluderea minciunii, a intențiilor ascunse, a vicleșugurilor de ordin tactic etc. în relațiile cu oponenții.

Astfel, în fața răului agresiv, a inechității militante, sînt posibile trei linii de comportament: a) supunerea pasivă; b) împotrivirea violentă; c) împotrivirea nonviolentă. Ele formează un șir ascendent atît din punct de vedere pragmatic, cît și axiologic. Atît după criteriul eficienței, cît și după criteriul valorii, împotrivirea nonviolentă este superioară atît supunerii pasive, cît și împotrivirii violente.

Nonviolența există nu pe lîngă violență, ea vine în urma ei. Acesta este stadiul postviolent în lupta pentru echitatea socială. Unul dintre argumentele care au menirea de a fundamenta violența ca ceva bun este apelul la formula „scopul scuză mijloacele", care presupune că violența este justificată atunci cînd servește drept mijloc pentru a stopa nonviolența. În ce măsură este argumentată o atare presupunere, dacă luăm în considerație că nonviolența, în sensul ei cunoscut, e identică cu morala însăși? Formula „scopul scuză mijloacele" presupune că mijloacele sînt autonome față de scopuri și unele și aceleași mijloace pot fi utilizate pentru materializarea diferitelor scopuri. În afară de aceasta, mijloacele și scopurile sînt distincte în timp, primele le precedă pe cele secunde și pot fi îndreptățite de cei ce utilizează acest principiu, ca fiind niște dificultăți temporare, remarcînd că este important numai rezultatul final.

Scopul poate să justifice mijloacele în cazurile în care binele ce se conține în scopul concret este de nerealizat altfel decît prin intermediul răului, metodelor concrete și atunci cînd primarul prevalează cîtuși de puțin asupra secundarului.

De vreme ce morala duce spre binele suprem, ea este un mijloc pentru realizarea acestui scop suprem. Deoarece, datorită moralei, scopul suprem devine, la rîndul său, o condiție a celorlalte scopuri, un principiu regulator al comportării, însăși morala devine un scop suprem. De aici reiese că morala este deopotrivă scop și mijloc.

Referitor la morală, ar trebui să vorbim nu despre faptul că scopul scuză mijloacele, ci despre faptul că scopul există în mijloace, fiind el însuși un mijloc destul de eficient. Dacă comportamentul moral poate fi descris în termenii scopurilor și mijloacelor, atunci ar trebui să vorbim despre unitatea acestora, care poate fi dublă: după conținut și după subiect.

Unitatea după conținut se exprimă în felul următor: calitatea morală este determinată de mijloacele utilizate. Este imposibil să devii moral prin intermediul acțiunilor amorale, tot așa cum este imposibil să te apropii de Dumnezeu prin defăimarea lui. Violența care apare ca un răspuns la o altă violență devine, în mod inevitabil, veriga unui cerc vicios. În consecință, lanțul violenței devine infinit,

iar formula „scopul scuză mijloacele“ nu acționează în cazul dat, deoarece mijloacele nu duc spre scop.

Caracterul subiectiv al unității scopurilor și mijloacelor constă în următoarele. Divergențele dintre ele nu trebuie să fie atît de puternice, încît exponenți ai scopurilor să fie niște indivizi, iar exponenți ai mijloacelor, alții. Numai în cazul în care unii și aceiași indivizi optează concomitent pentru aceleași scopuri și mijloace se poate vorbi despre faptul că corelația dintre scopuri și mijloace corespunde criteriilor morale. O asemenea unitate a scopurilor și mijloacelor nu poate să existe în cazul violenței, deoarece aceasta după esența și determinarea sa reprezintă ceva invers proporțional.

Am remarcat deja că L. Tolstoi nu a elaborat tactica rezistenței colective nonviolente, dar învățătura lui o permite și o presupune. Această tactică a fost dezvoltată de celebrii oameni politici ai secolului al XX-lea Mahatma Gandhi (1869-1948) și Martin Luther King (1929-1968). Gandhi a reușit, în anii ’20-’40 ai secolului trecut, să impună poporului indian, ce gemea sub asuprirea britanică și lupta pentru eliberare națională împotriva colonialiștilor englezi, o metodă nouă de luptă, bazată pe nonviolență, care, la urma urmei, i-a silit pe englezi să recunoască independența Indiei. Această metodă presupunea demonstrații, mitinguri de protest, boicotarea mărfurilor engleze, nesupunere civică autorităților coloniale.

În SUA populația de culoare, în special negrii, era discriminată sub diferite forme. În anul 1970, în SUA locuiau 25 de milioane de oameni de culoare, dintre care 40 la sută duceau un trai mizerabil. Lupta negrilor împotriva politicii rasiale a început în a doua jumătate a anilor 1950 în statele din Sud. În 1957, în orașul Montgomery, statul Alabama, a luat naștere o organizație a negrilor – Conferința conducerii creștine din Sud, în frunte cu tînărul pastor M. L. King. Pentru aportul adus la această luptă, lui M. L. King i s-a decernat, în 1964, premiul Nobel pentru pace. În afară de metodele legale de luptă, King și organizația sa au pus accentul pe nonviolență – boicoturi, defilări pe străzi, nesupunere civică. Astfel, către mijlocul anilor 1970, în SUA avea loc o revoluție nonviolentă a negrilor, care s-a extins și în Nord. M. L. King a fost omorît în anul

1968, în timpul unui miting, dar cauza lui și metoda nonviolenței, promovată de el, au dus la succes. În SUA a fost pus capăt politicii de discriminare rasială.

Lecturi

Capcelea V., *Etica. Manual pentru instituții de învățămînt superior,* Editura ARC, Chișinău, 2003.

Etica aplicată, Editura Alternativa, București, 1995.

Guseinov, A.A., Apresean, R.G. *Этика. Учебник для вузов,* Editura Gardariki, Moscova, 1999.

Test pentru autoevaluare

1. Care este locul și rolul violenței în viața societății?
2. De ce monopolul asupra violenței din partea statului conduce deseori spre abuzuri?
3. Care sînt principiile comportamentului nonviolent?
4. Care este atitudinea dumneavoastră față de principiul „Scopul scuză mijloacele“?

Tema nr. 3. Condamnarea la moarte

PLANUL:
1.
Preliminarii
2.
Argumentele în favoarea condamnării la moarte
3.
Argumentele etice împotriva condamnării la moarte

1. Preliminarii

Condamnarea la moarte reprezintă un omor efectuat de stat în limitele dreptului său la violenţa legitimă. Obligaţiunea exclusivă a statului ce constă în a asigura o viaţă paşnică şi securitatea cetăţenilor este consolidată prin dreptul lui excesiv de a dispune de viaţa lor în anumite situaţii.

Din momentul apariţiei sale şi pînă în prezent, statul utilizează pedeapsa capitală, dar proporţiile, caracterul, formele practicării ei sînt diferite.

Dacă vom examina chestiunea în cauză în dinamica istorică, vom descoperi următoarele tendinţe:

a) se micşorează numărul şi tipurile de crime pentru care pedeapsa devine condamnarea la moarte. Spre exemplu, în Anglia, la începutul secolului al XIX-lea, pedeapsa capitală era stabilită pentru mai mult de 200 de tipuri de crime, chiar şi pentru furturile de buzunar în valoare de mai mult de un şiling, în biserică. Astăzi, în Anglia, pedeapsa cu moartea este abolită. În ţările unde se păstrează pedeapsa cu moartea, ea este calificată drept măsură extremă şi pentru un număr limitat de crime (omor premeditat, trădare de Patrie etc.);

b) în trecut, pedeapsa capitală se efectua în mod public şi solemn. În prezent, caracterul ei public a devenit o mare raritate. De obicei, pedeapsa cu moartea este aplicată în mod secret. În trecut, pe lîngă formele obişnuite ale pedepsei cu moartea, existau şi chiar

prevalau aşa-numitele forme calificative, cînd omorul era săvîrşit prin mijloace chinuitoare, ce marcau imaginaţia (tragerea în ţeapă pe timpul lui Vald Ţepeş, fierberea în ulei, arderea pe rug etc.);

c) se micşorează cercul de persoane căror le poate fi aplicată pedeapsa cu moartea. Cîndva, ea nu cunoştea nicio excepţie. În prezent, multe legislaţii exclud din acest cerc copiii pînă la o anumită vîrstă, bătrînii după o anumită vîrstă, femeile etc.;

d) se micşorează vertiginos numărul ţărilor care aplică pedeapsa cu moartea. Spre exemplu, către începutul Primului Război Mondial, pedeapsa cu moartea a fost anulată pe cale juridică numai în 7 state ale Europei de Vest. În anul 2007, ea a fost interzisă în 89 de state pentru toate tipurile de crime, iar 30 de state nu au aplicat în practică pedeapsa capitală în ultimii 10 ani, adică au instituit un moratoriu asupra utilizării ei. În Republica Moldova, pedeapsa cu moartea a fost abolită în anul 1995, deoarece aceasta a fost condiţia pusă odată cu intrarea ei în *Consiliul Europei*. Totuşi, conform datelor oferite de organizaţia *Amnesty International Moldova,* în octombrie 2007, pedeapsa capitală se aplica în 64 de ţări ale lumii, iar în anul 2006 – în 25 de state au fost executaţi 1591 de oameni, 91% dintre aceste execuţii au fost aplicate în 6 ţări: Irak, Iran, China, Pakistan, Sudan, SUA;

e) o altă tendinţă constă în aceea că se schimbă treptat atitudinea obiectivă faţă de pedeapsa cu moartea, cu toate că opiniile în favoarea acestea sînt încă destul de numeroase.

În Europa, o lovitură de graţie în această chestiune a dat-o pentru prima oară juristul italian C. Becarria, în cartea sa *Despre crime şi pedepse,* care a văzut lumina tiparului în anul 1764. După el, mulţi filozofi legau principiul umanismului de cerinţele desfiinţării pedepsei capitale. Atitudinea negativă faţă de pedeapsa cu moartea, fiind argumentată, în primul rînd, prin imperative etice, a început, încetul cu încetul, să ia amploare. În multe ţări, mai cu seamă în Europa de Vest, această tendinţă a devenit dominantă şi s-a materializat în legislaţie şi în practica judiciară. Nu întîmplător astăzi, pentru a deveni membru cu drepturi depline al *Consiliului Europei,* se cere ca statele aspirante să excludă pedeapsa cu moartea din legislaţiile lor.

La sfîrşitul anilor 1960, în Europa a început să se formeze un consens cu privire la faptul că pedeapsa capitală este un omor sancţionat de stat. Din această cauză, principiul inviolabilităţii şi sanctităţii vieţii umane, atît de devalorizat în cel mai sîngeros secol din istoria omenirii, trebuia neapărat să fie restabilit.

Treptat s-a cristalizat opinia conform căreia condamnarea la moarte nu serveşte niciunui scop util în societatea civilizată, bazată pe principiul dominaţiei legii şi al respectării drepturilor omului. Dimpotrivă, ea vine în contradicţie cu aceste principii. Voind să reflecte aceste schimbări radicale în domeniul respectiv, *Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei,* constituită din membrii parlamentelor naţionale ale diferitelor state membre, ce reprezentau, practic, tot spectrul politic, a avut iniţiativa de a anula în mod juridic pedeapsa capitală în Europa. Drept rezultat, a fost adoptat Protocolul nr. 6 la *Convenţia Europeană a Drepturilor Omului,* care interzice aplicarea pedepsei cu moartea pe timp de pace, fără nicio condiţie prealabilă. Protocolul a fost deschis pentru semnare în anul 1983. Această acţiune avea scopul ca Protocolul să fie pus în aplicare în toate ţările europene. Din anul 1994, una din condiţiile-cheie ale adoptării unor noi membri în Consiliul Europei a devenit introducerea de către ţările pretendente a unui moratoriu privind aplicarea pedepsei capitale, cu angajamentul de a semna şi ratifica Protocolul nr. 6 în decurs de 1-3 ani din momentul intrării în Consiliul Europei.

În acele condiţii, nu toate guvernele dispuneau de forţe suficiente de a se dezice de pedeapsa cu moartea, apelînd, de cele mai multe ori, la opinia publică, care, chipurile, se pronunţă împotriva acestui imperativ al timpului. S-a constatat că, de regulă, în aceste ţări nu erau întreprinse eforturi susţinute îndreptate spre a fundamenta în mod logic ideea abolirii pedepsei capitale. *Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei,* prin intermediul rapoartelor şi recomandărilor sale, prin organizarea şi participarea la diferite conferinţe, s-a străduit să propage argumentele de rigoare în favoarea interzicerii pedepsei cu moartea.

Totodată, au fost exercitate un şir de presiuni asupra statelor în privinţa respectării obligaţiilor adoptate de ele odată cu intrarea în

Consiliul Europei. În acelaşi timp, *Consiliul Europei* a început a acorda sprijin financiar şi a colabora cu guvernele naţionale şi cu organizaţiile nonguvernamentale în privinţa organizării unor campanii informaţionale şi de iluminare, îndreptate împotriva condamnării la moarte.

Aceste măsuri, ieşind din cadrul limitelor unor apeluri îndreptate spre abolirea pedepsei capitale, au acordat o atenţie deosebită dimensiunii educaţionale a problemei în cauză. În această ordine de idei, era necesar ca oamenii să înţeleagă şi faptul în ce societate vor ca să trăiască copiii şi nepoţii lor. Este incontestabil că o violenţă duce, inevitabil, la o altă violenţă. Uciderea cu tenacitate, care este legiferată sub chipul justiţiei, adică condamnarea la moarte, contribuie la înverşunarea societăţii. Este greşit a considera că pedeapsa capitală poate să prevină crimele necruţătoare sau că ea ar fi în stare să devină un mijloc prin care va triumfa echitatea. Este semnificativ, în acest sens, ceea ce se întîmplă în SUA, oferindu-ne posibilitatea să ne convingem încă o dată de caracterul arbitrar, fără scrupule al condamnării la moarte, făcînd abstracţie de condiţiile antiumane în care nimeresc cei ce sînt în aşteptarea executării pedepsei capitale.

Abolirea pedepsei capitale reprezintă un pas curajos pentru acei lideri care sînt decişi să o realizeze, dar, în acelaşi timp, acest fenomen se referă la viaţa omului, care reprezintă o valoare socială fundamentală, în apărarea căreia politicienii trebuie să fie în rol de cîrmaci şi să nu depindă de capriciile opiniei publice. O atare atitudine nu înseamnă în niciun caz ignorarea problemelor ce neliniştesc societatea, dar necesită existenţa unui anumit curaj civic pentru a recunoaşte faptul că pedeapsa capitală nu reprezintă un panaceu pentru contracararea şi diminuarea nivelului criminalităţii, îmbunătăţirea moralităţii şi asigurarea securităţii cetăţenilor.

Pedeapsa cu moartea, ca şi torturile, are un caracter inechitabil. *Consiliul Europei* s-a străduit să aducă la cunoştinţa guvernelor statelor europene argumentele în favoarea abolirii pedepsei capitale, atît prin metode politice, cît şi prin intermediul expertizei tehnice. Renunţarea la pedeapsa capitală în Albania, Federaţia Rusă şi Ucrai-

na nu s-a soldat cu proteste şi dezordini în masă, dar, dimpotrivă, a obligat guvernele acestor ţări să întreprindă o serie de măsuri în sfera politicii juridice penale, în vederea îmbunătăţirii calităţii pregătirii profesionale a lucrătorilor organelor de ocrotire a normelor de drept şi a justiţiei, a întăririi relaţiilor dintre populaţie şi aceste organe, punînd accentul pe profilaxia infracţiunilor.

Adeseori discuţiile ce au ca subiect argumentele „pro" sau „contra" condamnării la moarte ating următoarea problemă: poate oare un om să fie un democrat autentic şi în acelaşi timp un adept al pedepsei cu moartea? De multe ori problema condamnării la moarte este pusă în discuţie şi este examinată în calitate de chestiune aparte, cercetată în afara contextului social şi a altor aspecte legate de ea. Această modalitate de abordare a problemei în cauză poate să ne inducă în eroare. Opţiunea în favoarea anulării sau în favoarea păstrării pedepsei cu moartea corespunde acelui tip de societate în care noi vrem să trăim şi valorilor pe care ea le apără. Anularea pedepsei capitale reprezintă o parte a acelui complex de valori ce uneşte drepturile omului, democraţia şi statul de drept.

Consecinţele aplicării pedepsei cu moartea au un răsunet asemănător unui ecou ce se răsfrînge departe de limitele omorului în cazul unei crime concrete. Cînd statul lipseşte de viaţă omul, el dă de înţeles că există anumite situaţii în care omorul poate fi acceptat şi sancţionat de lege. Însă se pune în mod inevitabil întrebarea: Cine este în drept să indice care sînt aceste situaţii? Dacă este permis de a omorî criminalii înverşunaţi, atunci poate este posibil de a omorî oponenţii politici, reprezentanţii minorităţilor, ai populaţiei sărace sau alte persoane, care, chipurile, sînt condamnate la o asemenea atitudine din partea societăţii. O atare logică este inacceptabilă într-o societate democratică ce apără drepturile şi libertăţile oamenilor. Ea poate deschide calea arbitrarului şi bunului-plac, a puterii ce poate aduce numai daune democraţiei şi legalităţii.

Statul ce consideră că este necesar de a păstra condamnarea la moarte dă de înţeles că omorul şi alte metode violente sînt acceptabile în calitate de metode de soluţionare a problemelor sociale. Astfel, statul legalizează omorul premeditat în calitate de instrument

de realizare a justiţiei. Statul subminează, în acest fel, caracterul uman şi civilizat al relaţiilor sociale şi totodată demnitatea tuturor cetăţenilor.

În această ordine de idei, este posibilă apariţia unei alte întrebări: Este oare democratic de a aboli condamnarea la moarte făcînd abstracţie de faptul că majoritatea populaţiei se pronunţă în favoarea ei? Cea mai mărginită determinare a noţiunii de democraţie este următoarea: „Un om matur, un vot". Trebuie remarcat şi faptul că democraţia nu se bazează numai pe dreptul majorităţii.

Noţiunea în cauză include un întreg sistem de principii care nu se bucură de popularitate şi sprijin în rîndurile populaţiei. Este evident că abolirea pedepsei cu moartea este una dintre cele mai populare probleme, rămînînd mereu în centrul atenţiei societăţii. Acest fapt înlesneşte liderilor politici posibilitatea de a evita ciocnirile în cadrul disputelor legate de problemele condamnării la moarte, disimulîndu-şi propria lor poziţie după opinia majorităţii.

Abordarea metodei sociologice a lui Gallup în politică poate să ne furnizeze rezultate foarte dăunătoare în domeniul drepturilor omului, ce reprezintă un element-cheie al democraţiei. În unele ţări aceasta poate însemna subminarea ideii privind respectarea drepturilor minorităţilor, ale femeilor, ale bolnavilor psihici, ale celor săraci etc. În alte ţări, acest fapt poate să ducă la introducerea unor sancţiuni ce vor veni în contradicţie cu concepţia drepturilor omului şi a statului de drept. Respectarea drepturilor omului nu trebuie în niciun caz să depindă de atitudinea opiniei publice. Spre exemplu, torturile nu pot fi admise în niciun caz, chiar dacă opinia publică se pronunţă în favoarea utilizării lor în anumite situaţii. Dacă în joc sînt puse drepturile fundamentale ale omului, atunci activiştii politici şi sociali trebuie să exercite, într-o societate democratică, rolul de forţă motrice care arată calea ce formează opinia publică, ce adoptă decizii politice care nu vor fi întotdeauna în unison cu opinia publică.

Adeseori termenul „opinia publică" ne poate induce în eroare. Opinia populaţiei cu privire la condamnarea la moarte se bazează, de cele mai multe ori, pe neînţelegerea unor fapte, reprezentînd o

informaţie manipulată şi incompletă. Rezultatele sondajelor opiniei publice efectuate în diverse ţări, inclusiv în Republica Moldova, scopul cărora este evaluarea poziţiei populaţiei, pot să varieze în funcţie de faptul în ce mod au fost formulate întrebările din chestionar. Persoanele cu funcţii în stat, responsabile pentru elaborarea politicii în domeniul dat, trebuie să ţină cont nu numai de opinia publică, ci şi să creeze toate condiţiile pentru informarea mai justă a populaţiei. Este demonstrat că, deşi mulţi oameni ştiu despre faptele ce se referă la aplicarea pedepsei capitale, despre argumentele în favoarea abolirii ei şi la alternativele acestei sentinţe, ei continuă totuşi să se pronunţe împotriva abolirii pedepsei cu moartea.

Concomitent, majoritatea ţărilor care au anulat condamnarea la moarte, inclusiv Republica Moldova, în pofida rezistenţei opuse de societate, nu s-au ciocnit cu anumite consecinţe negative în ceea ce priveşte creşterea nivelului criminalităţii.

Foarte mulţi oameni, atunci cînd discută despre condamnarea la moarte, iau drept exemplu SUA[1] care, deşi este o ţară democratică, păstrează această sentinţă capitală. Într-adevăr, SUA este o ţară democratică, dar această democraţie nu este perfectă, are unele neajunsuri, caracteristice şi altor ţări. Continuînd să aplice o astfel de formă barbară, anacronică de pedeapsă chiar şi în privinţa minorilor şi a bolnavilor cu dereglări psihice, SUA rămîne în urma altor state democratice şi încalcă standardele internaţionale în domeniul drepturilor omului şi prin aceasta demonstrează întregii lumi că nu este un stat democratic autentic. *Consiliul Europei* şi *Uniunea Europeană* critică sever SUA pentru continuarea practicii aplicării pedepsei cu moartea.

Critica vine şi din interiorul ţării. Mulţi reprezentanţi ai societăţii civile şi lideri politici promovează permanent campanii îndreptate împotriva condamnării la moarte, criticînd caracterul ei antidemocratic, ce nu este compatibil cu democraţia contemporană.

Modul în care este aplicată pedeapsa capitală a devenit un obiect al îngrijorării şi criticii atît în lume, cît şi în interiorul SUA, pentru

[1] Chirinciuc G., *Pedeapsa capitală în Statele Unite ale Americii,* în: „Revista naţională de drept", 2005, nr. 10.

caracterul ei rasist şi discriminatoriu. Analiza efectuată în 1990 de Biroul statisticii generale al SUA în baza a 28 de cercetări detaliate ce conţineau date empirice referitoare la pedeapsa cu moartea a constatat existenţa „unui anumit model, ce acţiona în virtutea unei discriminări după principiul rasial la diferite etape ale procedurii judiciare: la stadiul prezentării învinuirii, al cercetării judecătoreşti şi la adoptarea sentinţei"[1]. În acelaşi timp, a fost constatat şi faptul discriminării păturilor sărace care nu sînt în stare să-şi asigure apărarea juridică din cauza lipsei de surse financiare[2].

Acestea sînt numai cîteva exemple ce ne demonstrează caracterul inechitabil şi arbitrar al aplicării pedepsei capitale în SUA. Poate oare acest aspect al societăţii americane să devină un model pentru alte ţări, ce tind să consolideze democraţia?

Cu douăzeci de ani în urmă, Franţa, un alt stat democratic, era în urma altor ţări europene în această privinţă. Robert Badinter, luptător pentru abolirea pedepsei cu moartea, observă că în anul 1970, Franţa era permanent supusă unor presiuni din partea partenerilor europeni cu scopul de a aboli această pedeapsă antiumană. Acelaşi lucru se produce astăzi şi în SUA. Multe ţări democratice atrag atenţia asupra obligaţiei morale a abolirii pedepsei capitale, mai ales din cauza că SUA joacă un rol substanţial în lupta mondială pentru drepturile omului.

Schimbarea atitudinii faţă de pedeapsa cu moartea este legată de schimbările care au avut loc în genere în perimetrul relaţiei societăţii cu statul, care poate fi caracterizat ca o stavilă legislativă. Satisfacerea cerinţelor privind abolirea pedepsei capitale a fost semnificativă în sensul că a fost diminuat caracterul atotputernic al statului în favoarea caracterului inalienabil al dreptului omului la viaţă.

Din punct de vedere istoric, problema pedepsei cu moartea denotă că ea este lipsită din ce în ce mai mult de sancţiunea etică, pier-

[1] Biroul general de statistică din SUA consideră că adoptarea sentinţelor de condamnare la moarte este influenţată de existenţa discriminării după principiul rasial. A se vedea: *Доклад по вопросам судебной системы, представленной в Комитеты Сената и Палаты общин,* februarie, 1990, 5.

[2] A se vedea: Hugo Adam Bedau, *Дело против смертной казни,* site-ul web al Uniunii Americane a Libertăţilor Civile, 1997.

de susţinerea socială şi este înlăturată din practica juridică. Totuşi concepţia negativă a condamnării la moarte încă nu este incontestabilă. Discuţiile pe marginea acestei probleme continuă şi astăzi.

2. Argumentele în favoarea condamnării la moarte

În continuare vom examina argumentele în favoarea condamnării la moarte şi posibilele obiecţii asupra lor. Este vorba despre argumentele în virtutea cărora condamnarea la moarte este considerată ca echitabilă, nu pur şi simplu acceptabilă, dar necesară din punctul de vedere al bunului social, al echităţii şi umanismului. Cele mai importante argumente în acest sens sînt:

– Condamnarea la moarte este o răzbunare echitabilă şi este o faptă morală, deoarece este aplicată în calitate de pedeapsă pentru omor. Acest argument este cel mai răspîndit. El pare cel mai puternic şi convingător, întrucît echitatea este, de obicei, bazată pe principiul echivalenţei. Însă anume principiul echivalenţei, în cazul de faţă, nu este respectat. Omorul, pentru care se cuvine pedeapsa capitală, este calificat drept crimă. Pedeapsa cu moartea este, de fapt, un act al activităţii statale. Astfel crima se egalează cu actul activităţii statale. Condamnarea la moarte este diferită de alte forme ale omorului din punct de vedere psihologic. Aflarea din timp despre condamnarea la moarte, aşteptarea ei, despărţirea de rude, antipatia faţă de călău şi multe altele fac ca omorul – urmare a pedepsei capitale – să fie un fenomen psihologic mai dificil decît în majoritatea celorlalte cazuri. Echivalenţa în răzbunare nu se respectă, căci forţele călăului şi ale jertfei sînt inegale din start. Toţi vor fi de acord că un om matur, omorînd un copil, pe care el ar fi fost în stare să-l dezarmeze sau să-l pedepsească într-un alt mod, comite o faptă inechitabilă, chiar dacă copilul a reuşit să comită crime sîngeroase. Oricît de periculos ar fi criminalul, în faţa societăţii şi a statului, el este mai slab decît un copil în faţa unui om matur. Şi, în sfîrşit, pedeapsa cu moartea nu poate fi considerată o pedeapsă echivalentă atunci cînd ea este aplicată pentru alte crime, în afară de omor. Nici condamnarea la moarte pentru omor nu este o pedeapsă echivalentă, deoarece în acest caz nu se iau în consideraţie diferite nuanţe ale vinovăţiei.

Este evident că omul ce a fost executat nu mai poate comite o crimă în viitor. Însă această modalitate diabolică şi totalitaristă de rezolvare a problemei prevenirii crimelor nu corespunde principiilor societăţii civilizate. Experienţa multor ţări care au anulat pedeapsa cu moartea ne arată că este posibil de a organiza întreţinerea celor mai periculoşi criminali în afara oricărui pericol pentru societate şi fără a apela la pedeapsa cu moartea.

– Pedeapsa cu moartea poate că este inechitabilă faţă de persoana asupra căreia ea este aplicată, dar este justificată, deoarece preîntîmpină comiterea unor astfel de crime prin puterea ei de înspăimîntare. Acest argument, bazat pe efectul înspăimîntător al condamnării la moarte, ca şi efectul ca atare, pare fundamentat numai la prima vedere. La o analiză mai minuţioasă, el este combătut destul de uşor. Moartea criminalului este mai puţin eficace, în sensul înspăimîntării, decît existenţa lui îndelungată, chinuitoare şi deznădăjduită în detenţie. Ea produce, într-adevăr, o impresie copleşitoare, dar aceasta nu se păstrează mult timp în memorie. Dacă pedeapsa capitală ar fi practicată pentru a-i înspăimînta pe alţii, atunci nu am fi ajuns s-o efectuăm în secret. În cazul pedepsei cu moartea, ca şi în alte cazuri, pedeapsa nu devine premisă pentru prevenirea crimei, deoarece condamnatul la moarte a comis crima nu pentru că el este de acord să suporte pedeapsa, ci din cauza că el speră să o evite. Şi, în sfîrşit, cel mai important argument: este stabilit, din punct de vedere statistic şi empiric, faptul că aplicarea sentinţei de condamnare la moarte nu reduce, în societate, crimele pentru care ea se emite, şi viceversa, abolirea ei nu sporeşte numărul de crime, adică existenţa sau lipsa pedepsei cu moartea nu influenţează cantitatea şi caracteristicile crimelor comise.

– Pedeapsa cu moartea este benefică pentru societate prin faptul că o eliberează de cei mai periculoşi criminali. La acest argument se poate riposta că societatea şi-ar putea asigura securitatea izolîndu-i pe criminali, prin aplicarea pedepsei cu detenţia pe viaţă. Dacă este vorba despre binele societăţii, atunci ea trebuie să se îngrijească de

faptul ca prejudiciul adus de criminal să fie reparat de acesta, iar pedeapsa cu moartea nu retribuie nimic. Datele statistice din diverse ţări care au abolit sentinţa capitală, inclusiv ţările ce se află în perioada de tranziţie spre democraţie, denotă, după cum am remarcat mai sus, lipsa unei legături directe între condamnarea la moarte şi nivelul criminalităţii.

Este cunoscută opinia conform căreia condamnarea la moarte reprezintă un factor ce poate stopa criminalitatea, dar totodată este ştiut că nu există date statistice care ar confirma această aserţiune. De aceea putem spune cu certitudine că această opinie, acceptată de majoritatea oamenilor, reprezintă pur şi simplu un mit. Numeroase studii realizate în diverse ţări nu sînt în stare să confirme existenţa unei legături cauzale între păstrarea şi abolirea condamnării la moarte şi nivelul criminalităţii. Un studiu destul de amplu elaborat sub egida Comitetului SUA pentru contracararea criminalităţii, efectuat în 1988 şi completat în 1996, conţine următoarea concluzie: „În studiul efectuat lipseşte confirmarea ştiinţifică a faptului că executarea criminalilor produce un efect de înspăimîntare mai mare decît detenţia pe viaţă. Este puţin probabilă apariţia unor astfel de dovezi şi în viitor. Rezultatele obţinute se pronunţă în întregime în detrimentul ipotezei înspăimîntării“[1].

Indicii criminalităţii în ţările care au abolit pedeapsa cu moartea ne confirmă în permanenţă faptul că abrogarea pedepsei capitale nu duce la creşterea numărului crimelor. Spre exemplu, în Canada numărul omorurilor la 100 mii de oameni s-a micşorat de la indicele maxim de 3,09, în 1975, la un an pînă la abolirea condamnării la moarte, pînă la 2,41, în 1980, şi continuă să scadă permanent. În 1999, la 23 de ani după abrogarea pedepsei cu moartea, indicele omorurilor la 100 de mii de oameni a atins 1,76, fiind cu 44% mai mic decît în anul 1975. Numărul total de omoruri pe ţară, în 1999, continua să scadă, al treilea an consecutiv[2].

[1] Вольвен P., *Усилия Парламентской Ассамблеи Совета Европы*, în: „Отмена смертной казни в Европе“, Editura Consiliului Europei, 1999, p. 58.

[2] Hood R., *The Death Penalty: A World-wide Perspective,* ediţie revăzută, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 187.

Ţările care se află în perioada de tranziţie se ciocnesc cu aceleaşi tendinţe. Spre exemplu, în Lituania, niciun criminal nu a fost executat în ultimii 10 ani şi, începînd cu anul 1996, numărul omorurilor se micşorează continuu[1]. În Georgia, condamnarea la moarte a fost anulată în noiembrie 1997 şi din acel moment se observă o scădere substanţială a omorurilor premeditate[2].

Rezultatele investigaţiilor întreprinse în SUA, unde se aplică pedeapsa cu moartea, variază în funcţie de fiecare stat în parte, ceea ce denotă ineficienţa condamnării la moarte în procesul de contracarare a criminalităţii din întreaga ţară. În statele în care legislaţia prevede pedeapsa cu moartea, rata criminalităţii nu este mai mică decît în statele unde pedeapsa cu moartea nu se aplică. Iar în statele în care pedeapsa cu moartea a fost abolită, dar ulterior a fost restabilită, nu se observă schimbări substanţiale nici în ceea ce priveşte nivelul criminalităţii, nici în ceea ce priveşte numărul omorurilor[3].

– Pedeapsa cu moartea poate fi justificată prin atitudinea umanistă cu privire la criminal, deoarece condamnarea la închisoare pe viaţă, care presupune detenţia într-o celulă de unul singur, poate fi cu mult mai chinuitoare decît moartea fulgerătoare. În primul rînd, condiţiile de detenţie trebuie să fie acceptabile, în al doilea rînd, este vorba de o atitudine umană faţă de criminal. Poate, în acest caz, ar fi mai bine să i se ofere dreptul de a alege criminalului însuşi, pentru că o acţiune este umană (morală) dacă se realizează cu acordul celui pe care ea îl priveşte.

– Pedeapsa cu moartea este o modalitate simplă de a scăpa de criminal. Prin pedeapsa capitală statul scapă de criminal, demonstrîndu-şi forţa, de fapt, prin slăbiciunea sa. Aceasta dovedeşte o

[1] Dobrîninas A., *Опыт Литвы в вопросе об отмене смертной казни,* în: „Отмена смертной казни в Албании. Материалы международной конференции организованной Парламентом Албании в рамках сотрудничества с Советом Европы и Европейской Комисией“, Tirana, 31 martie–1 aprilie 2000.

[2] Svandze E., *Опыт Грузии в вопросе об отмене смертной казни, idem.*

[3] Uniunea Americană a Libertăţilor Civile, *Краткий обзор проблемы смертной казни.* Выпуск 14, primăvara 1999.

dată în plus că argumentele morale sînt de gradul al zecelea, fiind utilizate numai în calitate de acoperire.

Prin urmare, argumentele în favoarea pedepsei cu moartea nu rezistă criticii morale.

3. Argumentele etice împotriva condamnării la moarte.

Există oare argumente morale împotriva pedepsei capitale? Evident că există. Cele mai importante sînt:

– Pedeapsa cu moartea are o influenţă morală pervertitoare asupra societăţii, realizată nemijlocit prin oamenii care participă la aplicarea ei şi, în mod indirect, prin însuşi faptul existenţei în societate, a pedepsei cu moartea, se impune ideea că omorul, cel puţin în anumite cazuri, poate fi echitabil şi deci poate fi considerat un lucru bun. Prin aceasta cetăţenii obţin un motiv în plus de a deveni apărători ai echităţii şi ai pedepsirii criminalului prin intermediul linşării, mai ales dacă ei sînt de părerea că funcţionarii de stat nu îşi îndeplinesc cinstit funcţiile. Ca dovadă a acţiunii pervertitoare a pedepsei capitale este faptul că ea este percepută ca o faptă şi practicată ca un viciu teribil. Săvîrşirea ei este considerată inumană, ruşinoasă: călăii nu divulgă profesia lor, sînt inventate astfel de procedee ale pedepsei cu moartea care fac imposibilă identificarea călăului. Procurorii care cer judecătorilor să adopte pedeapsa cu moartea nu vor fi niciodată de acord să joace rolul de executori ai acestei pedepse, nemaivorbind de legislatorii care acceptă această formă de pedeapsă, sau filozofii care o argumentează.

Cetăţeanul Federaţiei Ruse, Al. Kravcenko, a fost învinuit de o serie de omoruri şi a fost împuşcat. În anul 1994, el a fost achitat după ce ucigaşul adevărat, A. Cekatilo, a recunoscut vina sa în comiterea unei serii de omucideri monstruoase şi a fost condamnat pentru aceasta. Aici poate fi adus şi exemplul „celor patru" din Giflod şi al „celor şase" din Birmingham, din Marea Britanie, care au reuşit să-şi dovedească nevinovăţia abia după 15 ani de detenţie. Lor li se incrimina organizarea unor explozii care s-au soldat cu moartea mai multor oameni. Dacă la acel moment în Marea Britanie exista

pedeapsa cu moartea, aceşti oameni ar fi putut fi condamnaţi la pedeapsa capitală şi ar fi fost executaţi.

Riscul de a comite o eroare şi de a executa un om nevinovat este o realitate, pentru că greşelile se comit cu mult mai des decît se consideră în realitate. Trebuie să înţelegem că nu există nicio posibilitate de a întoarce viaţa unui om care a fost condamnat şi executat pe nedrept. În SUA, începînd cu 1976, cînd Judecătoria Supremă a restabilit pedeapsa cu moartea, mai mult de 87 de oameni din cei condamnaţi au fost eliberaţi după ce au fost recunoscuţi ca nevinovaţi. (În multe cazuri, în urma unor campanii organizate de activiştii fideli ce lucrează în afara sistemului de stat, au demonstrat că ele pot fi efeciente. Cercetările efectuate de studenţii facultăţii de jurnalistică de la Universitatea Nord-West au demonstrat că guvernatorul statului Illinois a introdus, în ianuarie 2000, moratoriul asupra executării pedepsei capitale sub presiunea opiniei publice.) În această perioadă au fost executaţi 650 de oameni. Aceasta înseamnă că la fiecare şapte oameni care au fost executaţi, al optulea, care era nevinovat, făcea parte din numărul celor ce aşteptau pedeapsa capitală. Există şi informaţia despre 23 de cazuri documentate în care oameni nevinovaţi au fost executaţi (despre care am amintit mai sus)[1]. Totodată, trebuie să remarcăm că acest indice este diminuat în legătură cu greutăţile legate de determinarea nevinovăţiei oamenilor care nu mai sînt în viaţă. Dacă aceste lucruri au loc în SUA, unde există garanţii procedurale substanţiale, atunci cît de mare este riscul în ţările care au purces de curînd pe calea creării unui sistem judecătoresc independent şi imparţial? Riscul este sporit în ţările în care păturile vulnerabile ale populaţiei sînt lipsite de asistenţă juridică şi în care reprezentanţii sistemului judiciar muncesc în condiţii grele, sînt supraîncărcaţi, sînt remuneraţi cu o leafă derizorie. Toate aceste condiţii creează un sol fertil pentru corupţia din sistemul judiciar.

Evident că este imposibil de a evita greşelile judiciare. Independent de volumul garanţiilor procedurale existente în sistemul juridic

[1] Hugo Adam Bedou, Michael Radle, *Судебные ошибки в делах, связанных с возможностью вынесения высшей меры наказания,* în: „Правовое обозрение Стэнфордского университета, 40: 21-179, 1987.

sau de gradul de perfecţiune a metodelor ştiinţifice şi tehnologice folosite în practică, acest sistem va fi implementat de oameni, care sînt predispuşi să comită greşeli. Chiar autenticitatea datelor testului ADN depinde de calitatea muncii oamenilor care le culeg şi le interpretează, nemaivorbind despre posibilitatea fabricării probelor, sau despre aceea că nu întotdeauna este posibil de a găsi urmele ADN la locul infracţiunii.

În afară de aceasta, oamenii nevinovaţi pot fi executaţi în mod intenţionat. Trebuie să remarcăm că condamnarea la moarte reprezintă încă o modalitate ruşinoasă de răfuială cu oponenţii politici sau cu unii oameni ce nu sînt convenabili statului, ca în cazul lui Ken Saraviva din Nigeria sau Fulan Gong din China. De regulă, victimele sînt condamnate la moarte în cadrul unor procese judiciare. Anume caracterul inevitabil şi ireparabil al sentinţei de condamnare la moarte face din aceasta o armă convenabilă pentru a comite diverse abuzuri[1].

– Pedeapsa cu moartea este un act îndreptat împotriva justiţiei. Dreptul, după cum se ştie, este axat pe echilibrul dintre libertatea personală şi binele obştesc. Pedeapsa cu moartea, nimicind individul, distruge, prin efectele sale, însăşi relaţia de drept. În acest caz, în opinia lui C. Becarria, nu mai avem de-a face cu dreptul, ci cu lupta naţiunii împotriva cetăţeanului. Pedeapsa aplicată în drept este tot timpul individualizată, îndreptată direct împotriva vinovatului. În cazul pedepsei cu moartea, de fapt, sînt pedepsite şi rudele criminalului, care pot fi puternic marcate, ajungînd pînă la demenţă, suicid, nemaivorbind de suferinţele morale chinuitoare suportate. În drept există principiul revocabilităţii sancţiunilor penale, care permite, într-un anumit grad, de a revizui cazurile în care este comisă o greşeală a judecătorului. Referitor la pedeapsa capitală, acest principiu se încalcă, cel care a fost omorît nu mai poate fi întors la viaţă, şi nu poate fi compensată paguba săvîrşită în urma erorii juridice. Asemenea greşeli sînt destul de frecvente. Statistica ne arată că în SUA

[1] *Смертная казнь: Вопросы и ответы*, site-ul web al Amnesty International, aprilie, 2000.

au fost pronunţate 349 de sentinţe greşite de condamnare la moarte, dintre care 23 au fost executate.

– Pedeapsa cu moartea este un fenomen injust şi fals prin faptul că ea încalcă în mod evident limitele competenţei omului, deoarece el nu este stăpînul vieţii. Viaţa este condiţia fiinţelor umane şi trebuie să rămînă o limită a lor. Mai mult ca atît, omul nu poate să judece fără ezitări despre vinovăţie sau să vorbească despre caracterul absolut şi iremediabil al criminalului. Observările empirice ne arată că pedeapsa cu moartea produce asupra criminalului o schimbare spirituală profundă, şi condamnatul începe a avea alte viziuni asupra vieţii. În anumite cazuri, pedeapsa cu moartea şi execuţia, chiar dacă ea nu a fost rezultatul unei erori judecătoreşti, se efectuează atunci cînd nu există nicio necesitate. S-a observat că judecătorii ce pronunţă sentinţa capitală suferă din cauza celor întîmplate. Acest fapt, ca şi atitudinea antipatică faţă de profesia călăului, reprezintă un semn evident că pedeapsa cu moartea este ceva imoral şi fals.

– Pedeapsa cu moartea reprezintă, de asemenea, un atentat la principiul fundamental al eticii – valoarea incontestabilă a personalităţii umane, a sanctităţii ei. În măsura în care noi identificăm morala cu nonviolenţa, cu porunca „Să nu ucizi!“, pedeapsa cu moartea nu poate obţine o sancţiune morală, fiind antipodul acesteia. Nu numai prin argumentele aduse, ci şi prin însăşi existenţa sa, pedeapsa cu moartea este o încercare de a inocula oamenilor ideea că omorul poate fi o cauză umană, raţională.

În încheiere, putem menţiona că argumentele etice în favoarea pedepsei cu moartea nu posedă o logică formală, dar, cu toate acestea, ele sînt acceptate de mulţi oameni care le consideră destul de convingătoare. Opinia publică din multe ţări, inclusiv din Republica Moldova, susţine ideea că trebuie aplicată practica pedepsei cu moartea. Acest obiectiv are forţa inerţiei istorice şi, totodată, este sprijinit şi de ideologia oficială, care este codificată în diferite forme ale culturii spirituale. Ea mai are şi rădăcini în statutul emoţional al omului care s-a constituit în mod istoric. Vorba e că omorul, atunci cînd este săvîrşit în forme monstruoase, provoacă o indignare profundă care, în mod instinctiv, se transformă într-o sete de răzbunare.

În spatele unor atare dispoziţii stă neacceptarea absolută a omorului, dorinţa de a pune capăt imediat şi hotărît acestui fenomen negativ.

Cu timpul, situaţia în acest domeniu se va schimba şi la noi, ca şi în ţările cele mai civilizate. Oamenii au ajuns de mult la concluzia că nu trebuie să-i sacrifice pe semenii lor nici chiar zeilor. Au apărut noi reprezentări, a fost formulat principiul „Să nu ucizi!“, principiul proclamat de Isus Hristos: „Nu vă împotriviţi celui rău!“[1] Dar, în ciuda acestor principii, s-au păstrat şi se mai păstrează, din păcate, un şir de lacune, una din ele fiind pedeapsa cu moartea. În general, omorul este considerat, din punct de vedere etic, inadmisibil, în afară de cazurile în care acesta este efectuat de către stat, chipurile, în numele moralităţii. Este evident că şi în privinţa acestei rătăciri, cu timpul, va avea loc o deşteptare intelectuală şi emoţională a societăţii. Discuţiile contemporane despre pedeapsa cu moartea sînt un pas în această direcţie.

Totodată, unii savanţi constată că, dacă condamnarea la moarte este abolită, principiul condamnării la moarte pentru omorurile comise cu bestialitate nu dispare, dar se amînă, nu se aplică. Cu alte cuvinte, ele sînt trecute din starea actuală în starea potenţială, dar întotdeauna rămîne în rezervă dreptul – cît există omorul şi cît există dreptul. De aceea abolirea pedepsei cu moartea va fi întotdeauna un experiment de drept în procesul căruia se va putea verifica dacă ordinea de drept corespunzătoare poate să funcţioneze normal în cazul derogării de la principiul fundamental al dreptului şi al cerinţei responsabilităţii penale. Dacă acest lucru va fi confirmat, experimentul va continua, dacă nu, societatea va păstra întotdeauna dreptul de a restabili în mod legal condamnarea la moarte pentru omorul premeditat[2].

Această concepţie, după opinia noastră, conţine un anumit dram de adevăr, dar totodată este susţinută de cei care se pronunţă pentru păstrarea pedepsei capitale, cu toate că nu exclud posibilitatea instituirii unui moratoriu asupra aplicării pedepsei capitale.

[1] *Matei,* 5:39.

[2] Nerseseanţ, V.S. *Философия права,* Infra-Norma, Moscova, 1997, p. 496-497.

Lecturi

Capcelea V., *Deontologia juridică. Manual pentru facultăţile de drept,* Chişinău, Editura ARC, 2007.

Guseinov, A.A., Apresean, R.G. *Этика. Учебник для вузов,* Editura Gardariki, Moscova, 1999.

Soulier J. P., *Enigma vieţii. Reflecţiile unui medic-biolog asupra vieţii şi morţii*, Bucureşti, 1991.

Test pentru autoevaluare

1. Care sînt tendinţele istorice şi dinamica condamnării la moarte în ultimul secol?
2. Din ce cauză opinia publică încă mai insistă asupra condamnării la moarte?
3. Care sînt argumentele etice împotriva condamnării la moarte?

Tema nr. 4. Eutanasia

PLANUL:
1.
Determinarea eutanasiei
2.
Argumentele etice „pro“ sau „contra“ eutanasiei

1. Determinarea eutanasiei

Cuvîntul „eutanasie“ este compus din două cuvinte greceşti – *eu* şi *thanatos* – şi, literal vorbind, înseamnă „o moarte bună“. Astăzi prin „eutanasie“ se înţelege, în general, metoda de provocare a unei morţi uşoare – o omorîre din compasiune a unei persoane, determinarea sfîrşitului vieţii unei persoane de dragul acesteia, pentru a-i curma o suferinţă incurabilă. În această concepţie sînt implicate două trăsături importante ale actelor de eutanasie. Mai întîi, eutanasia presupune a lua în mod deliberat viaţa cuiva; în al doilea rînd, acest lucru se face de dragul persoanei căreia i se ia viaţa: cazul tipic este cînd aceasta suferă de o boală incurabilă sau aflată în stadiul ultim. Aceste două trăsături fac ca eutanasia să se deosebească de aproape toate celelalte forme prin care se ia viaţa cuiva.

În orice societate cunoscută nouă s-au acceptat unul sau mai multe principii prin care este interzisă luarea vieţii unei persoane, dar răspunsurile la întrebarea cînd e considerată greşită din punct de vedere moral luarea vieţii cuiva au variat mult în diverse tradiţii culturale. Dacă apelăm la rădăcinile tradiţiei occidentale, căreia îi aparţinem şi noi, românii, vom descoperi că pe timpul grecilor şi romanilor antici erau larg acceptate practici precum infanticidul, suicidul şi eutanasia. Cei mai mulţi istorici ai moralei occidentale consideră că iudaismul şi ascensiunea creştinismului au condus în mare măsură la ideea că viaţa umană este sfîntă şi că ea nu poate fi luată într-un mod deliberat. Potrivit acestei tradiţii, a lua o viaţă umană nevinovată înseamnă a uzurpa dreptul lui Dumnezeu de a da şi de a lua viaţa. De asemenea, potrivit unor influenţi autori creştini,

aceasta înseamnă a viola legea naturală. Un atare punct de vedere cu privire la inviolabilitatea absolută a vieţii umane nevinovate nu a fost pusă efectiv sub semnul întrebării pînă în sec. al XVI-lea, cînd Th. Moore a publicat cartea sa *Utopia*, în care prezintă eutanasia ca una dintre cele mai importante instituţii din imaginata comunitate ideală, în cazul celor foarte grav bolnavi. În secolele următoare, unii filozofi britanici (Hume, Bentham, Mill) au pus sub semnul întrebării fundamentele religioase ale moralităţii şi interzicerea absolută a sinuciderii, eutanasiei şi infanticidului. Im. Kant, cu toate că admitea că adevărurile morale îşi au fundamentul mai degrabă în raţiune decît în religie, susţinea că „nu poate sta în puterea omului să dispună de propria-i viaţă“.

În societăţile occidentale, respectul pentru valoarea vieţii umane şi grija pentru păstrarea ei au reprezentat, în mod tradiţional, temeiurile practicii medicale. Însă, datorită progresului relativ recent, dar foarte rapid al tehnologiei medicale, afirmarea respectului corespunzător şi manifestarea adecvată a grijii constituie probleme etice care stîrnesc nedumeriri. Adesea nu este o treabă uşoară pentru medic să decidă cum să-şi onoreze cît mai bine obligaţia „de a aduce servicii umanităţii respectînd pe deplin demnitatea omului“[1].

Compasiunea pentru bolnavii suferinzi şi fără speranţă de însănătoşire, iar în cazul eutanasiei voluntare, respectul pentru autonomia persoanei au fost raţiunile fundamentale avansate de către cei care au susţinut că eutanasia este moralmente permisă. Astăzi unele forme de eutanasie se bucură de un larg sprijin popular, iar mulţi filozofi contemporani au argumentat că eutanasia e admisibilă din punct de vedere moral. Totuşi opoziţia din partea religiei oficiale (spre exemplu, cea a bisericii romano-catolice) a rămas neschimbată. Eutanasia activă e considerată o crimă în toate statele, cu excepţia Olandei, unde începînd cu 1973, în urma unui şir de procese, au fost formulate condiţiile juridice în care medicii pot practica eutanasia.

Parlamentul din Olanda a votat, în 28 noiembrie 2000, *Legea eutanasiei*: 104 parlamentari au votat pentru, iar 40 s-au pronunţat

[1] *Apud: Etica aplicată* Editura Alternativa, Bucureşti, 1995.

împotriva acestei propuneri legislative. La data de 10 aprilie 2001, Camera Superioară a Parlamentului din Olanda a confirmat această lege: 46 de senatori au votat pentru, iar 28 – împotrivă (un senator nu a participat la vot). În conformitate cu această lege, Olanda devine prima ţară din lume în care eutanasia şi sinuciderea asistată medical (SAM) sînt reglementate de lege.

În Elveţia e permisă acordarea ajutorului în actul de sinucidere dacă pacienţii sînt maturi, suferă îngrozitor şi aceasta este rugămintea lor insistentă, benevolă şi conştientizată.

În SUA, Oregon este unicul stat din federaţie unde medicilor le este permisă acordarea ajutorului la sinucidere (din 1994). Referendumul efectuat în Mein a arătat atitudinea negativă a majorităţii cetăţenilor în ce priveşte legalizarea acţiunilor medicilor pentru ajutorul la sinucidere.

În Australia, în 1995, în Teritoriul de Nord, a fost legalizată eutanasia. Mai tîrziu, legea a fost anulată, însă timp de şapte luni cît a acţionat legea ce permitea eutanasia, mulţi bolnavi şi-au pus capăt vieţii.

În Belgia au loc discuţii aprinse şi de lungă durată în privinţa legalizării eutanasiei benevole.

În Franţa se discută problema legalizării eutanasiei.

În Marea Britanie, în anul 1999, în *Revista medicală a Marii Britanii* se dau indicaţii cu privire la întreruperea tratamentului bolnavilor incurabili, cu acordul rudelor.

În Republica Populară Chineză, problema eutanasiei a fost de multe ori examinată de parlament. Reieşind din concepţia naţională tradiţională: „mai bine o moarte rea decît o moarte bună", în societatea chineză s-a format o atitudine negativă faţă de „moartea uşoară".

Este limpede că hotărîrea de a muri trebuie să fie luată în mod voluntar şi cu chibzuinţă de către un pacient informat, care îndură suferinţe fizice şi psihice considerate de el insuportabile, în condiţiile în care nu există vreo soluţie rezonabilă de a i se îmbunătăţi situaţia etc.

Eutanasia poate lua trei forme: poate fi *voluntară, nonvoluntară* şi *involuntară*. Eutanasia *voluntară* este cea realizată de cineva

la cererea muribundului, de dragul lui. Între eutanasia voluntară şi sinuciderea asistată există o legătură strînsă, ambele reprezintă o situaţie cînd o persoană o ajută pe alta să-şi pună capăt vieţii. Eutanasia poate fi voluntară şi atunci cînd, în momentul în care persoana a cărei viaţă se sfîrşeşte, nu mai este în stare să-şi exprime dorinţa de a muri. Dacă însă, cîtă vreme mai era capabilă, persoana respectivă a chibzuit şi şi-a expus doleanţa ca viaţa să i se sfîrşească în cazul în care s-ar afla într-o situaţie în care, din cauza suferinţei provocate de o stare de neputinţă, din cauza unei boli incurabile sau în urma unui accident, îşi pierde facultăţile raţionale şi nu mai este capabilă să hotărască dacă să trăiască sau să moară, atunci o altă persoană care, în condiţii bine determinate, îi pune capăt vieţii înfăptuieşte astfel o acţiune de eutanasie voluntară.

Eutanasia este *nonvoluntară* atunci cînd se pune capăt vieţii unei persoane care nu poate alege ea însăşi între a trăi şi a muri – spre exemplu, fiindcă este vorba de un nou-născut handicapat ori de un bolnav incurabil, sau pentru că o boală sau un accident au transformat o persoană capabilă să acţioneze în chip responsabil într-una care niciodată nu va mai putea acţiona astfel, fără însă ca acea persoană să fi declarat înaintea acestei boli dacă, într-o asemenea situaţie, ar dori sau nu eutanasia.

Eutanasia este *involuntară* atunci cînd persoana căreia i se aplică ar fi fost în măsură să-şi dea – sau să se abţină să-şi dea – consimţămîntul să moară, dar nu şi l-a dat – fie pentru că nu a fost întrebată, fie pentru că a fost întrebată, dar s-a abţinut să-şi exprime asentimentul, fiindcă dorea să continue să trăiască. Deşi cazurile clare de eutanasie involuntară sînt relativ rare, s-a argumentat că unele practici medicale larg acceptate reprezintă, de fapt, eutanasia involuntară.

Pînă în acest moment am definit eutanasia într-un mod vag, ca o „omorîre din compasiune". Toate cele trei feluri de eutanasie menţionate mai sus – voluntară, nonvoluntară şi involuntară – pot fi atît *active*, cît şi *pasive*. Eutanasia *pasivă* presupune că medicul, eschivîndu-se, nu întreprinde acţiuni care ar putea să menţină viaţa, sancţionează în mod pasiv moartea bolnavului ce este deseori

chinuitoare. În cazul eutanasiei *active* medicul recurge în mod raţional, după un plan bine definit, la acţiuni speciale ce accelerează moartea.

Sînt larg răspîndite opiniile că atît omisiunile, cît şi acţiunile pot reprezenta acte de eutanasie. De exemplu, biserica romano-catolică, în a sa *Declaraţie cu privire la eutanasie*, defineşte eutanasia ca „o acţiune sau o omisiune care prin ea însăşi sau prin intenţia sa cauzează moartea“[1]. În teologia catolică principiul sanctităţii vieţii a fost susţinut nu numai pentru că este compatibil cu antropologiile consacrate de *Biblie,* ci şi fiindcă este o parte a legii morale naturale. În acest sens, el formulează o obligaţie morală universală, care se aplică tuturor bărbaţilor şi femeilor, nu numai celor creştini. Conform legii morale naturale a catolicismului, acest principiu se manifestă sub două forme fundamentale, una negativă şi alta pozitivă. O vom analiza mai întîi pe cea negativă – care interzice violarea sau distrugerea vieţii; vom porni în acest scop de la argumentele lui Toma d'Aquino împotriva asasinatului. Principiul este adesea formulat în felul următor. „Este întotdeauna greşit să omori în mod direct o fiinţă umană nevinovată“[2]. Aceasta a constituit raţiunea pentru care Biserica s-a opus avortului (ca omucidere) şi eutanasiei (ca sinucidere sau asasinat, sau ambele la un loc)[3]. În al doilea rînd, ne vom ocupa de forma pozitivă (de asemenea, existentă la d'Aquino) a principiului sanctităţii vieţii[4]. Ea constă în afirmarea respectului pentru integritatea omului. În formularea medicală standard, acest „principiu al totalităţii“ proclamă subordonarea unui organ în beneficiul organismului, ca partea faţă de întreg. Afirmarea valorii vieţii pe aceste coordonate a oferit un cadru pentru justificarea mutilării pe cale chirurgicală a organismului uman (spre exemplu, extirparea unui organ bolnav) în scopul menţinerii lui ca un tot întreg în bune condiţii[5]. Intenţia principiului totalităţii este de a respecta şi asigura

[1] *Sacred Congregation for the Doctrine of Faith, Declaration on Euthanasia,* Vatican, 1980, p. 6.

[2] Toma d'Aquino, *Summa teologică,* I-II, 64, în special articolul 6.

[3] *Idem.*

[4] *Idem.*

[5] *Apud: Etica aplicată,* ed. cit., p. 62-117.

integritatea şi sănătatea fiinţei umane luate ca un tot. Totuşi filozofii nu sînt de acord atunci cînd e vorba să spună care acţiuni şi omisiuni pot fi considerate eutanasie. Spre exemplu, uneori se neagă că un medic practică eutanasia (pasivă sau nonvoluntară) atunci cînd se abţine să reanimeze un nou-născut grav handicapat, sau că un doctor realizează o eutanasie atunci cînd administrează unui pacient doze tot mai mari dintr-un medicament care alină durerea, dar despre care ştie că ar putea duce la moartea acestuia. Alţi autori susţin că un agent aplică eutanasia activă sau pasivă ori de cîte ori, în mod deliberat şi în cunoştinţă de cauză, purcede la realizarea unei acţiuni care duce la moartea previzibilă a pacientului sau omite să facă o acţiune în vederea menţinerii în viaţă a acestuia.

În pofida acestei mari diversităţi de unghiuri de vedere, dezbaterile privind eutanasia s-au centrat asupra problemelor „pro“ sau „contra“ eutanasiei din punct de vedere juridic şi moral.

Să cercetăm înainte de toate argumentele generale „pro“ şi „contra“ eutanasiei privitor la acceptarea ei în principiu. Ne vom referi cu preponderenţă la al doilea tip de eutanasie – voluntară din partea pacientului şi pasivă din partea medicului, deoarece numai în acest caz, dacă este sancţionată o atare situaţie, are sens de a vorbi despre celelalte tipuri.

2. Argumentele etice „pro“ sau „contra“ eutanasiei

Argumentele de bază expuse în favoarea şi contra eutanasiei se reduc la următoarele trei:

– Viaţa este un bun numai atunci cînd, în general, plăcerile prevalează asupra suferinţelor, emoţiile pozitive predomină asupra celor negative. În cazul unor suferinţe incurabile, acest echilibru se încalcă în mod inevitabil, iar ca rezultat, viaţa se transformă într-un chin perpetuu şi ea nu mai poate fi considerată un bun, un scop dorit. Situaţia în cauză este un imbold destul de puternic în favoarea eutanasiei, mai ales atunci cînd chinurile vieţii sînt absolut vizibile şi lipsa dorinţei de a mai trăi a omului ce se află într-o atare situaţie este confirmată indiscutabil de voinţa exprimată. Totuşi acest argu-

ment poate fi pus la îndoială. Împotriva lui pot fi aduse două obiecţii. Prima se referă la faptul că în timpul analizei acceptabilităţii eutanasiei este incorect a compara viaţa ca suferinţă cu viaţa ca ceva benefic. În cazul eutanasiei se efectuează opţiunea nu între viaţa sub formă de suferinţă şi viaţa bună, ci între viaţa sub formă de suferinţă şi lipsa vieţii, sub orice formă s-ar manifesta ea. Suferinţele sînt mai rele decît plăcerile, emoţiile negative mai rele decît cele pozitive, toate aceste afirmaţii nu pot fi puse la îndoială. Însă putem afirma că viaţa dusă în suferinţe este mai rea decît lipsa vieţii, iar emoţiile negative sînt mai rele decît absenţa oricăror emoţii? Acest lucru nu vor să-l spună chiar cei mai hotărîţi adepţi ai eutanasiei. Dacă vom recunoaşte că însăşi viaţa, viaţa ca atare, este un bine, că ea întruneşte plăcerile şi suferinţele, că însăşi clasificarea manifestărilor vieţii în pozitive şi negative este posibilă numai prin accepţiunea că viaţa este ceva pozitiv, devine cert că prin astfel de concepţii este imposibil de a îndreptăţi eutanasia. Viaţa este un bine şi rămîne astfel chiar atunci cînd se transformă într-o suferinţă. Creştinismul nu exclude suferinţa. Aceasta este o realitate pe care Mîntuitorul Hristos n-a negat-o, n-a suprimat-o, ci şi-a asumat-o. A fi creştin înseamnă a participa la viaţă în Hristos, a face din lumina Lui lumina ta, din viaţa Lui – viaţa ta. Urmînd, aşadar, lui Hristos, prin suferinţa ta, participi, într-un anume fel, la suferinţa şi patimile Lui. Mîntuitorul Hristos nu a asumat suferinţa în mod inutil. Prin urmare, nu există suferinţă inutilă. În absurdul ei (în mod paradoxal) ea are un rost pentru bolnav şi pentru cei din jur, rost pe care însă nu-l putem descifra întotdeauna. Dar el există! Aşa cum suferinţa lui Hristos a avut sens – Învierea – şi suferinţa noastră are rostul ei: este o experienţă cu adevărat răscumpărătoare, cînd va fi raportată la Hristos.

A doua obiecţie constă în faptul că voinţa spre viaţă exprimată conştient şi dorinţa inconştientă de viaţă nu este unul şi acelaşi lucru. Ultima nu poate fi ignorată în raţionamentele etice. Dorinţa de viaţă exprimată în mod conştient este posibilă dacă există voinţa inconştientă către viaţă. Prima nu poate avea o prioritate evidentă faţă de a doua. În orice caz, trebuie de recunoscut următoarele: argumentînd acceptabilitatea eutanasiei prin faptul că aceasta este

dorinţa conştientă a pacientului, noi recunoaştem prin aceasta că, dacă bolnavul ar fi în stare să dispună de viaţa sa cînd ea devine insuportabilă, atunci el singur i-ar pune capăt, astfel noi recunoaştem *de facto* dreptul la suicid. Însă nu toţi cei ce recunosc dreptul la eutanasie recunosc dreptul la suicid.

– Viaţa poate fi considerată un bine pînă în momentul în care ea se manifestă într-o formă umană, există în cîmpul culturii, al relaţiilor morale. Degradînd pînă la nivelul preuman, viaţa este lipsită de sancţiunea etică şi fiinţa umană poate fi examinată ca un obiect, ca un lucru, astfel încît chestiunea despre întreruperea vieţii acesteia este o chestiune asemănătoare cu decizia de a tăia sau de a nu tăia un copac uscat. Argumentul în cauză uimeşte prin goliciunea sa scolastică şi emoţională, deoarece în afara părţii exterioare a vieţii umane există şi partea ei interioară. Şi, indiferent de nivelul degradării ei (zoologic, vegetativ) în plan factologic sau medical, aceasta nu înseamnă în niciun caz că omul este gata să aibă faţă de el şi faţă de cei apropiaţi aceeaşi atitudine ca faţă de copacul uscat. Argumentul pe care îl examinăm este vulnerabil şi în limitele cazuisticii. Este clar că forma umană, cultural-morală şi viaţa fizică nu reprezintă unul şi acelaşi lucru, iar etica începe odată cu spusele lui Socrate, că viaţa e bună în formă umană, fiind mai demnă decît viaţa în genere. Forma umană a vieţii, sau viaţa demnă, în afara vieţii ca atare, este un nonsens absolut. Lumea morală şi valorică este dată tot timpul omului în formă senzorial-concretă şi substanţială. Nu există mama, nu există prietenul ca atare în afara singularităţii corporale a femeii în cauză, a bărbatului dat, în afară de cei pe care eu îi numesc mama mea şi prietenul meu. Această legătură a sensului moral cu lucrul în care el este întruchipat este atît de completă încît însuşi fenomenul în care el este reprezentat apare nu ca fenomen, ci ca un exponent. Aici putem aminti despre atitudinea omului faţă de concitadinii săi – mormintele care sînt nişte obiecte în faţa cărora se închină cu pietate oamenii etc. Viaţa trezeşte o anumită pietate şi în forma sa vegetală, şi de aceea nu ar fi corect dacă, închinîndu-ne cu pietate în faţa mormintelor celor răposaţi, nu le-am permite oamenilor să existe şi la nivelul vegetativ al vieţii.

– Susţinerea vieţii la stadiul muribund efectuată prin intermediul unor tehnologii complicate este destul de costisitoare. Mijloacele cheltuite pentru menţinerea vieţii în situaţii deznădăjduite ar ajunge pentru tratarea a zeci, sute, mii de oameni ce pot fi lecuiţi. E clar că acest argument nu poate fi luat în calcul cînd este vorba de justificarea morală a eutanasiei. Pentru că în cazul dat nu este vorba despre raţionalitatea financiară, socială, psihologică etc., ci despre faptul dacă putem sau nu considera eutanasia un act moral.

Aşadar, ne-am convins că argumentele etice în favoarea eutanasiei nu sînt, din punct de vedere etic, incontestabile. La cele expuse mai sus mai putem adăuga următoarele. Sancţiunea etică a eutanasiei sporeşte pericolul abuzurilor din partea medicilor şi rudelor. Pe de o parte, medicii, fiind fideli reputaţiei profesionale, nu doresc să-l lase pe bolnav să moară, iar pe de altă parte, rudele pot să dorească moartea bolnavului din cauza succesiunii etc. După cum se ştie, morala este una din ultimele bariere în calea diferitelor abuzuri. Dacă recunoaştem eutanasia drept un act pozitiv, această barieră dispare şi oamenii capătă posibilităţi nelimitate în comportarea lor faţă de cel muribund, pentru a prezenta răul ca bine, a păcătui cu conştiinţa curată. Încă o obiecţie importantă împotriva eutanasiei constă în aceea că ea încalcă principiul sanctităţii vieţii umane. Tabuul pe care ea îl scoate este tabuul moralei însăşi.

Firește că după toate cele spuse apare întrebarea: cum stăm cu eutanasia în Republica Moldova? Dacă reieşim din logica apariţiei în *Codul penal al Republicii Moldova* a art.148 care prevede privaţiunea de libertate de la 3 pînă la 7 ani pentru eutanasie, nu stăm rău, însă o statistică oficială sau măcar neoficială în această privinţă la noi în ţară nu există la moment.

Dar care este starea reală a lucrurilor în privinţa eutanasiei în ţara noastră? Unii autori susţin că la Institutul Oncologic din Republica Moldova, din cauza specificului activităţii sale, au loc cele mai multe cazuri de eutanasie. Medicii susţin cu toată responsabilitatea că asemenea cazuri nu se întîmplă în incinta acestui institut. Cazuri de deces există, fără doar şi poate, dar în majoritatea lor, acestea survin în urma complicaţiilor şi progresării maladiei oncologice; fiind puţine, tot din simplul motiv că pacienţii în fazele terminale ale bolii sînt externaţi pentru a muri la domiciliu, în îngrijirea rudelor şi a medicilor de sector şi, nu în ultimul rînd, pentru a proteja ceilalţi pacienţi, ce urmează un tratament cu rezultate bune, de o atare privelişte crudă. Statutul psihologic al bolnavului oncologic influenţează foarte mult eficacitatea tratamentului.

Altă situaţie se întîmplă la domiciliu, unde îngrijirea unui bolnav oncologic este foarte grea şi obositoare, fără a mai vorbi cît e de costisitoare. Ştiind situaţia materială precară a majorităţii bolnavilor şi chinurile pe care le îndură ei şi rudele lor, nu sînt excluse cazurile de eutanasie. Unii acceptă probabil aceasta benevol, cu toate că o mai mare poftă de viaţă ca bolnavii oncologici nu are nimeni, dar din sentimentul vinovăţiei faţă de rude invocă cel mai frecvent următorul argument: „mi-am trăit viaţa“ şi „nu vreau să se chinuiască cu mine“. Alţii însă, din motive materiale, cum ar fi apartamentul, casa, banii, nici nu sînt întrebaţi. A doua categorie de cazuri, după statistica mondială, este mai numeroasă. De aici şi trebuie să pornim în elaborarea măsurilor de combatere a acestei practici.

Specialiştii în domeniu au propus crearea unei comisii speciale în cadrul Procuraturii sau instituirea obligaţiei de anchetare a tuturor cazurilor de deces în instituţiile medicale, mai ales în cazul bolnavilor oncologici şi cu alte boli grave, care primeau substanţe stupefiante, cît şi a celor care au decedat la domiciliu, în urma progresării bolii şi, din această cauză, nu se mai face o expertiză medico-legală complexă.

Trebuie să remarcăm că această problemă destul de complicată cere să se acorde atenţie tuturor circumstanţelor. În legătură cu rezolvarea ei, apar o sumedenie de întrebări: În care cazuri poate fi permisă eutanasia? Ce pacient poate să aibă acest drept? În ce condiţii eutanasia poate fi efectuată? Cine poate efectua actul eutanasiei?[1].

[1] A se vedea: Roşculeţ L., Roşculeţ V., *Noutatea eutanasiei în spaţiul juridic al Republicii Moldova,* în: „Revista naţională de drept“, 2001, nr. 3; Cocîrţă Al., *Aspecte juridico-penale ale problemei eutanasiei în Republica Moldova,* în: „Clinica juridică“, 2003, nr. 1.

Lecturi

Capcelea V., *Deontologia juridică. Manual pentru facultăţile de drept,* Editura ARC, Chişinău, 2007.

Casian S., Iordan P., *Eutanasia: crimă sau binefacere,* în: „Legea şi viaţa", 1998, nr. 11, p. 30-33.

Guseinov A.A., Apresean R.G., *Этика. Учебник для вузов,* Moscova, Editura Gardariki, 1999.

Heuvel Van der, *Legiferarea eutanasiei şi a nimicirii asistate: o soluţie*?, în: „Viaţa medicală", 2001, nr. 4.

Hecser L., *Eutanasia. Reflecţii medicale şi sociojuridice,* în: „Dreptul", Uniunea juriştilor din România, anul XI, seria a III-a, 2001, nr. 11.

Lebedeva E., *Эвтаназия как проблема современной медицины*, Orenburg, Academia de Medicină, 2000.

Mamontov P.V., *Эвтаназия: убийство или милосердие?,* Moscova, 1997.

Soulier J. P., *Enigma vieţii. Reflecţiile unui medic-biolog asupra vieţii şi morţii*, Bucureşti, 1991.

Ţîrdea T., *Bioetica: origini, dileme, tendinţe*, CEP „Medicina", Chişinău, 2005.

Биоэтика. Учебник для вузов по специальности «Фармация», sub redacţia prof. Lopatina P.V., Moscova, Grupul Editorial ГЭОТАР Медия, 2008.

Test pentru autoevaluare

1. De ce biserica are o atitudine negativă faţă de eutanasie?
2. Care este atitudinea dumneavoastră faţă de argumentele „pro" eutanasie?
3. Din ce cauză argumentele „contra" eutanasiei sînt incontestabile?

Tema nr. 5. Raţionalitatea şi egoismul

PLANUL:

1.
Determinarea egoismului
2.
Egoismul raţionalist
3.
Limitarea egoismului

Acţionînd în spiritul raţionamentului logic, ar trebui să contribuim în fel şi chip la instaurarea în viaţă a principiilor echităţii şi milei. Însă practica socială provoacă şi determină în mod direct o astfel de conduită care, din unghiul de vedere valoric, este egoistă, dar care, din punct de vedere pragmatic, pare a fi unica modalitate justă care se manifestă frecvent în viaţa cotidiană. Omul adeseori se află în astfel de situaţii cînd, vrînd să fie cumsecade şi virtuos, este silit de anumite circumstanţe să acţioneze pe ocolite sau să intre în contradicţie cu principiile morale. Prin urmare, din punctul de vedere a raţionalităţii pragmatice, comportarea justă ar fi cea egoistă şi nu comportamentul ghidat de echitate sau de milă.

1. Determinarea egoismului

Egoismul[1] reprezintă o poziţie în viaţă, conform căreia satisfacerea interesului personal este considerată în calitate de bine suprem şi, respectiv, fiecare trebuie să tindă numai spre satisfacerea maximală a interesului său personal, ignorînd sau chiar încălcînd interesele altor oameni sau interesul comun. Egoismul este acel sistem de morală care pretinde a căuta principiul datoriei, regula conduitei noastre, în pornirile firești ale fiinţei noastre. Trebuie să ne conducem după plăcerile noastre personale, după interesele noastre, dacă voim a atinge binele, deoarece neurmînd îndemnului naturii egoiste, nu numai că

[1] Din lat. *ego* – „eu".

ne depărtăm de fericirea noastră, dar devenim o cauză a nefericirii celor ce ne înconjoară. Adepții egoismului consideră că acțiunile îndreptate în favoarea conservării noastre se impun înaintea celorlalte. De aceea, înainte de a lucra pentru alții, trebuie să trăim și să fim noi înșine fericiți, altfel nu-i putem face pe alții fericiți.

Prin urmare, egoiștii tipici sînt concentrați numai asupra propriei persoane, sînt insensibili, nu au principii, caută cu orice preț mărirea, își urmăresc scopurile indiferent de răul pe care îl provoacă altor oameni și, dacă se gîndesc cumva la ceilalți, o fac numai pentru a-i folosi ca instrumente în realizarea scopurilor personale.

Totodată, ne raliem poziției lui K. Baier, care susține că esența egoismului ține mai mult de o anumită trăsătură a situațiilor în care individul se comportă în mod egoist[1]. În această ordine de idei, comportamentul egoist apare atunci cînd urmărirea interesului propriu al unui individ intră în conflict cu scopurile altcuiva, în timp ce morala cere o abținere de la o asemenea conduită. Dacă frecvența acestui comportament depășește un anumit nivel, de obicei media, atunci este vorba de egoism în sensul obișnuit al termenului.

Astfel, fericirea generală nu poate deriva decît din binele nostru individual, din prisosul forțelor noastre personale. Dacă nu sîntem egoiști, binele general nu se poate realiza, deoarece dacă fiecare și-ar sacrifica viața și averea sa pentru alții, atunci lumea întreagă, încetul cu încetul, ar trebui să piară. De aici putem conchide că binele social nu este decît o evoluție a binelui individual. Lucrînd în interesul nostru personal, conservîndu-ne și îngrijindu-ne sănătatea, devenim un izvor de fericire pentru descendenții noștri, deoarece îi lăsăm a moșteni nu numai o constituție pregătită pentru lupta vieții, ci și o avere care este un alt mijloc esențial pentru a ieși triumfători din această luptă. Bunurile pe care le agonisim în favoarea noastră personală, transmițîndu-se din generație în generație, servesc utilității sociale, binelui altora. În cele din urmă, egoismul este o cauză a fericirii altora, pentru că nu doar lasă lumii o moștenire din care derivă binele general, dar și pentru că, trăind, este în stare de a

[1] *Tratat de etică, ed. cit.,* p. 227.

face și pe altul fericit, deoarece fericirea individuală nu poate să nu se răsfrîngă și asupra celor din jur. Iată de ce egoismul este capabil de acte altruiste, iar pe de altă parte, persoana care nu-și consumă puterile sale prin sacrificii exagerate, este aptă să-i înveselească pe oamenii cu care comunică.

Egoismului îi este opus altruismul, ce reprezintă o poziție morală sau un principiu conform căruia fiecare om trebuie să întreprindă acțiuni ce sînt folositoare celorlalți, iar nu celui ce le întreprinde. Direcția unei asemenea conduite, păgubitoare vieții individuale în favoarea dezvoltării vieții celorlalți oameni, pare a fi cu totul contrară egoismului. Cu toate acestea, dacă înțelegem bine altruismul, efectele sale nu pot fi defavorabile fericirii individuale. După cum egoismul poate contribui la sporul fericirii sociale, tot așa altruismul sporește cu încetul binele nostru personal. Așadar, altruismul presupune acțiuni dezinteresate, îndreptate spre binele (satisfacerea intereselor) altui om (aproapelui), sau a binelui comun.

Esența valorică și imperativă a caracterului contradictoriu al acestor poziții este certă: altruismul și egoismul se contrapun unul altuia asemenea binelui și răului, virtuții și viciului. Dar, în vreme ce răul și viciul sînt respinse de conștiința morală în mod absolut, egoismul nu întotdeauna este înțeles ca un fenomen negativ și radical. Conștiința morală parcă uneori este gata să se comporte „cu înțelegere“ față de egoism. Ar fi greșit dacă am considera aceasta drept inconsecvență și înclinare spre compromis a conștiinței morale. Mai degrabă ar trebui să constatăm în umbra acestei „toleranțe“ existența unei probleme mai vaste – nu numai morală, ci și socială.

„Egoismul“ este conceput deseori ca iubire de sine, adică el reprezintă un simț natural al autoconservării și al pietății față de sine însuși. Dar iubirea față de sine nu presupune numaidecît încălcarea intereselor străine. Egoismul mai este numit și înfumurare sau îngîmfare, prin care pietatea față de sine poate să se realizeze din contul altora. Dacă cercetăm cel de-al doilea aspect al egoismului, ca îngîmfare, acesta poate fi exprimat prin cuvintele: „Toți trebuie să slujească intereselor mele“, iar mai apoi, o altă poziție, poate fi expusă în felul următor: „Toți trebuie să respecte principiile morale,

cu excepţia mea, dacă mie nu-mi convine aceasta “, şi în sfîrşit, a treia poziţie, care poate fi formulată astfel: „Fiecăruia îi este permis să-şi urmărească interesele personale, după cum găseşte el de cuviinţă“.

Dacă facem abstracţie de ultima formulă, atunci primele două contrazic, în mod evident, cerinţele morale fundamentale – regula de aur a moralităţii şi porunca iubirii, încălcînd în mod incontestabil principiile egalităţii şi reciprocităţii declarate de regula de aur a moralităţii, sau neglijînd porunca iubirii, prin permisiunea folosirii de către individ a altor oameni în calitate de mijloc în atingerea scopurilor personale. Din punctul de vedere al eticii în general, ambele formule vin în contradicţie cu criteriul universalismului cerinţelor morale şi al universalismului deciziilor şi judecăţilor morale. O atare atitudine faţă de sine ca o valoare incontestabilă şi faţă de alţii numai ca un mijloc pentru atingerea scopurilor personale reprezintă un egoism extrem şi poate fi numit egocentrism. Egocentrismul în manifestare aprofundează separarea şi înstrăinarea omului nu numai de alţi oameni, în acea măsură în care lăcomia şi profitul sînt nesăţioase, ci chiar şi de sine însuşi.

Formula a treia poate fi recunoscută în calitate de principiu moral autentic, dar în baza unei anumite modificări: „Tuturor le este permis să urmărească interesele personale, dacă ele nu încalcă interesele altora“. La drept vorbind, această formulă se înscrie în preceptul moral „Nu fă rău“.

Caracterul îngust al acestei norme devine evident mai ales dacă o comparăm cu principiul altruismului aşa cum a fost formulat de filozoful francez din secolul al XIX-lea A. Comte: „Trăieşte pentru alţii“, sau, într-o limbă mai riguroasă a moralei: „Procedează astfel încît interesul tău personal să slujească interesului altuia“. Totuşi principiile în cauză nu neagă preceptul modest „Nu fă rău“. Mai mult decît atît, el păstrează un statut deosebit în perimetrul moralei, deoarece anumiţi moralişti au expus opinia conform căreia se permit unele excepţii de la cerinţa de a contribui la folosul obştesc, asigurîndu-i persoanei care se preocupă de fericirea mai multor oameni dreptul să provoace un anumit rău unui grup mai mic de indivizi.

Pentru a preîntîmpina aceste abateri, este necesar de a elabora astfel de coduri morale care ar determina în mod unilateral superioritatea preceptului „Nu fă rău“ asupra regulii „Ajută-l pe aproapele tău“.

În formula a treia, cea mai delicată, egoismul poate fi acceptat pentru conştiinţa ce se orientează spre valorile universale. Însă egoismul într-o atare formă nu reprezintă o problemă. Egoismul se manifestă în situaţia cînd apare conflictul de interese, cînd individul hotărăşte să-şi satisfacă interesul personal în detrimentul altui om şi tinde spre aceasta.

Acţiunile pot fi raţionale în diferite circumstanţe. *În primul rînd*, sînt raţionale acţiunile juste în înţelesul direct al cuvîntului, adică cele întreprinse în conformitate cu regulile stabilite. Spre exemplu, este raţională achitarea taxei pentru o călătorie într-un autobuz fără taxator, deoarece astfel se îndeplineşte datoria pasagerului care se foloseşte de dreptul de a călători cu transportul în comun. *În al doilea rînd*, sînt raţionale acţiunile înţelepte. Mulţi călători sînt tentaţi să utilizeze mijloacele de transport în comun fără a plăti şi speră că vor reuşi, că vor evita controlul, dar însăşi posibilitatea de a fi prinşi fără bilet îi deranjează nu din cauza că vor achita amenda, ci pentru că vor nimeri într-o situaţie dubioasă, le va fi ruşine de escrocheria lor măruntă care va deveni clară pentru toţi. Aceşti oameni sînt gata să plătească biletul decît să „tremure“ în aşteptarea ruşinii posibile. *În al treilea rînd*, sînt raţionale acţiunile practice. Spre exemplu, pentru o călătorie în autobuz fără a achita taxa pasagerul poate fi amendat de către controlor, fiind obligat să plătească o sumă de bani care va fi de zeci de ori mai mare decît costul unui bilet. *În al patrulea rînd*, acestea sînt nişte acţiuni loiale, ce corespund unor directive administrative sau altor reguli şi deprinderi care s-au cristalizat în practica colectivă a oamenilor. Spre exemplu, plata pentru călătoria în transportul public, percepută de unii ca o datorie sau ca o modalitate de a evita amenda, poate avea pentru oameni şi un alt sens, acela de a fi contribuit la susţinerea sistemului de transport în comun, căci fiecare pasager îşi depune cota sa pentru aceasta. Prin urmare, pasagerul ce întreprinde astfel de acţiuni intră într-o polemică indirectă cu alţi pasageri. *În al cincilea rînd*, trebuie să se ia

în vedere existența și menținerea unor relații reciproc avantajoase. Din aceste considerente, costul călătoriei trebuie să fie achitat dacă transportul funcționează așa cum trebuie: dacă se respectă orarul, dacă la alcătuirea acestuia sînt luate în considerație necesitățile pasagerilor, dacă autobuzele se află într-o stare tehnică bună (dacă iarna se încălzesc, iar vara sînt prevăzute cu sisteme de ventilație), dacă șoferii sînt amabili cu pasagerii etc. *În al șaselea rînd*, acestea sînt niște acțiuni cinstite, pe care omul le întreprinde păstrîndu-și și afirmîndu-și propria demnitate, presupunînd că orice persoană demnă ar proceda în locul lui la fel. Și în sfîrșit, *în al șaptelea rînd,* acestea sînt niște acțiuni la înfăptuirea cărora sînt luate în considerație toate circumstanțele.

Îndărătul sensurilor diverse ale acțiunilor raționale se întrevede o anumită schemă: cerința raționalității presupune luarea în calcul, în anumite situații, a unor criterii generale. Prin intermediul raționalizării, un caz aparte se aduce la un anumit standard și i se conferă o semnificație ce iese din limitele unei situații concrete. Astfel, sensul moralei constă, de asemenea, în faptul că interesele particulare sînt limitate în favoarea intereselor generale. Dar, în această ordine de idei, apare problema: este oare întotdeauna rațional comportamentul „conform moralei"? Chestiunea dată ține de activitatea practică a oamenilor și poate fi elucidată prin răspunsuri la următoarele întrebări: a) oare individul trebuie întotdeauna să-și coreleze acțiunile sale cu un anumit standard care se înalță deasupra situației în cauză cu sarcinile cotidiene concrete? b) oare comportarea morală este întotdeauna și rațională, iar dacă nu, atunci c) ce trebuie să fie prioritar în cazul conflictului moralității și raționalității?

2. Egoismul raționalist

Variabilitatea pozițiilor morale reale, care de multe ori sînt înglobate într-o singură noțiune, cea de „egoism", este destul de importantă pentru a concepe sensul ei. Formulele diferite ale egoismului, care au fost expuse mai sus, ne oferă posibilitatea de a ajunge la concluzia că nu întotdeauna conținutul acestei noțiuni este negativ. Dimpotrivă,

egoismul poate fi calificat pozitiv în măsura în care este asigurată respectarea minimă a formulei „Nu fă rău".

Criticii egoismului susțin că acesta reprezintă o doctrină etică amorală.

Într-adevăr, dacă scopul principal al omului este de a-și realiza interesul propriu, atunci îndeplinirea cerințelor parvenite din exterior nu este semnificativă pentru el. Conform logicii egoiste, interesul personal este exclusiv și în cazuri excepționale egoistul poate încălca interdicțiile radicale – să spună minciuni, să fure, să denunțe sau să ucidă.

Însă posibilitatea principială a existenței egoismului limitat de cerința „Nu fă rău" ne arată că urmărirea exclusivă a interesului privat nu este o trăsătură inalienabilă a egoismului. Adepții egoismului le reproșează criticilor acestuia că este incorect să se tragă concluzii privind determinarea conținutului acțiunilor reieșind din motivele morale care le-au generat. Pentru că și îndeplinirea cerințelor morale, și contribuția la binele comun pot constitui interesul personal. Aceasta este logica așa-numitului „egoism raționalist".

Conform acestei doctrine etice, cu toate că fiecare om tinde să-și satisfacă în primul rînd necesitățile și interesele personale, totuși aici pot fi incluse și acele interese, satisfacerea cărora nu numai că nu este în contradicție cu necesitățile altor oameni, ci și contribuie la binele comun. Acestea sînt interesele raționale sau înțelese just de către individ. Concepția respectivă a fost expusă încă în Antichitate în operele lui Aristotel și Epicur, avînd o dezvoltare amplă în perioada modernă, ca parte componentă a unor doctrine social-morale din secolele XVII-XIX.

După cum au remarcat T. Hobbes, A. Smith, C.A. Helvetius etc., egoismul reprezintă un moment esențial al activității economice și politice, un factor important al vieții sociale. Spre exemplu, A. Smith, în lucrarea *Avuția națiunilor,* a adus argumente în favoarea egoismului înțeles ca ideal practic, cel puțin în domeniul economiei. El a invocat libertatea întreprinzătorilor de a-și promova propriile interese (obținerea de profit) prin mijloace adecvate de producție, prin utilizarea forței de muncă, prin vînzări etc. În opinia

economistului englez, o astfel de organizare promovează bunăstarea întregii societăţi, tocmai pentru că întreprinzătorul se bucură de o deplină libertate de acţiune, nefiind constrîns de restricţii legale sau morale în favoarea celorlalţi. În concepţia lui A. Smith, acest sistem funcţionează după principiul „mîinii invizibile“ (efectele ample ale sistemului liberei întreprinderi), care coordonează ansamblul activităţilor economice individuale. Egoismul ca o calitate socială a personalităţii este determinat de caracterul relaţiilor sociale la baza cărora stă utilul. Exprimînd interesele „autentice“ şi „raţionale“ ale omului, egoismul devine benefic, deoarece contribuie la binele comun. Însă interesul general nu există în afara intereselor particulare, mai mult decît atît, el se compune din interesele private şi diferite ale indivizilor. Astfel, omul ce îşi realizează interesul său privat în mod raţional şi cu succes contribuie şi la binele altor oameni, la binele întregii societăţi.

Această doctrină are o anumită fundamentare economică: odată cu dezvoltarea relaţiilor marfă-bani şi a formelor de diviziune a muncii ce îi sînt caracteristice, orice activitate privată, orientată spre satisfacerea mofturilor şi crearea serviciilor competitive şi, implicit, spre recunoaşterea socială a rezultatelor obţinute, devine utilă din punct de vedere social. Altfel spus, în condiţiile pieţei libere, individul autonom şi suveran îşi satisface interesul său privat numai ca subiect al activităţii sau posesor de mărfuri şi servicii care satisfac interesele altor indivizi, adică intrînd în relaţii de exploatare reciprocă.

Asemenea relaţii, care sînt reglementate prin intermediul principiului egalităţii de forţe sau de anumite norme de drept, în mod obiectiv, limitează egocentrismul. Într-un plan larg, principiul utilizării reciproce oferă posibilitatea de a împăca interesele private care au intrat în conflict. Astfel, egoistul obţine o bază valorică pentru recunoaşterea, în afară de interesul său privat, şi a interesului altora, fără a încălca prioritatea interesului propriu. Aşadar, obiectul interesului privat a omului devine şi îndeplinirea sistemului de reguli ale comunităţii şi, prin aceasta, susţinerea integrităţii ei. În această ordine de idei, putem conchide că în limitele acestui pragmatism

orientat spre utilitate, succes şi eficienţă, activitatea îndreptată spre un egoism limitat este, în primul rînd, acceptabilă, iar în al doilea rînd, necesară. În cazul renunţării la egoism, relaţiile încetează a fi reciproc avantajoase. Relaţiile economice nu pot fi construite altfel decît ca relaţii de utilitate, de folos reciproc. În caz contrar, toate eforturile de ordin economic sînt sortite eşecului.

Însă în legăturile şi dependenţele economice ce apar odată cu activitatea economică, teoreticienii egoismului raţionalist au găsit expresia autentică a moralităţii sociale. Tocmai aceasta constituie baza unui tip de disciplină socială, care este determinat, limitat şi funcţionează în anumite sfere ale vieţii sociale. În doctrinele dedicate egoismului raţionalist este trecut cu vederea faptul că în condiţiile pieţei libere, oamenii sînt dependenţi multilateral unul de altul numai în calitate de agenţi economici, ca producători de mărfuri şi servicii. Însă în calitate de indivizi privaţi, ca purtători ai unor interese personale, ei sînt totalmente izolaţi unul de altul.

Strict vorbind, conceptul egoismului raţionalist vizează individul care este membru al unei comunităţi, participant într-un anumit „contract social“ – ca un sistem de drepturi şi obligaţiuni reciproce. „Contractul social“ devine un standard suprem care înalţă individul deasupra situaţiilor concrete ale vieţii lui. Însă societatea reală este cu mult mai complicată, ea nu are un caracter integru şi este contradictorie din interior. Acesteia nu-i pot fi impuse nişte principii raţionale unice. În societatea reală coexistă diferite grupuri şi comunităţi ce concurează între ele, inclusiv şi grupările „neoficiale“ şi criminale. În atare situaţie, personalitatea autonomă se poate înstrăina nelimitat de alţi oameni atît psihologic, cît şi social şi moral. Toate acestea creează nemijlocit condiţiile pentru „eliberarea“ personalităţii de sub influenţa diferitor sisteme de reglementare ce le frînează şi, bineînţeles, pentru „deschiderea“ spre diferite acţiuni antisociale şi amorale în favoarea interesului privat, „caracter care are un iraţional“, fiind necesară înlocuirea lui cu un „interes privat raţional“.

O chestiune dificilă care apare în această ordine de idei se referă la motivele care ar determina individul să devină raţionalist, cel puţin, un egoist raţionalist. Un exemplu tipic este cel al omului care

nu achită taxa pentru călătoria în transportul public. Din punct de vedere juridic, pasagerul şi compania de transport se găsesc într-o relaţie contractuală, conform căreia pasagerul obţine dreptul de a se folosi de posibilitatea de a călători, avînd obligaţiunea de a achita taxa pentru călătorie. Dar, la noi în ţară, adeseori, pasagerii folosesc mijloacele de transport public, dar nu achită taxa pentru acest serviciu. Situaţii similare întîlnim şi în alte sfere ale vieţii sociale, însă călătoria fără bilet este un caz tipic. De aceea, în filozofia morală şi a dreptului, o asemenea situaţie şi coliziunile ce apar în această ordine de idei au obţinut denumirea de „problema celui fără bilet".

Problema în cauză a fost abordată pentru prima oară de T. Hobbes şi a fost elaborată în mod conceptual de Rolls şi constă în faptul că, în condiţiile cînd bunurile colective sînt create prin eforturile multor indivizi, neparticiparea în mod real la acest proces a unui individ nu este ceva esenţial. Şi viceversa, dacă nu ar fi întreprinse eforturi colective, chiar şi acţiunile hotărîte ale unui om nu ar fi adus la niciun rezultat. Cu toate că neachitarea biletelor de călătorie de către unul sau cîţiva pasageri nu provoacă o pagubă directă comunităţii, totuşi subminează relaţiile de cooperare. Într-o accepţie mercantilistă, neachitarea biletelor de călătorie poate fi concepută, din punct de vedere individual, ca fiind justificată, şi este deci o linie de comportament raţională. Dintr-o perspectivă mai largă, care ia în calcul avantajele cooperaţiei, unghiul de vedere egoist poate recomanda colaborarea ca un comportament raţional. Este evident că o atare poziţie poate fi considerată egoist-raţională. Astfel, la diferite niveluri ale evaluării a unui şi aceluaşi tip de comportament, criteriile raţionalităţii sînt diferite.

În general, trebuie să remarcăm că modalitatea de a fundamenta concepţiile egoismului raţionalist reprezintă, într-un fel, o formă subtilă a apologeticii individualismului. Nu întîmplător, fiind nu mai mult decît un episod curios în istoria gîndirii filozofice şi etice, această concepţie este uimitor de viabilă în conştiinţa cotidiană, transformîndu-se într-un tip aparte al atitudinii morale faţă de lume, ce încolţeşte şi se instaurează în limitele normale în morală. În axioma iniţială a egoismului raţionalist se conţin două teze: a) tinzînd

spre folosul propriu, eu contribui la folosul altor oameni, la folosul social, b) deoarece binele este un folos, atunci cînd tind spre folosul personal, eu contribui la dezvoltarea moralităţii.

În plan practic, directiva egoismului raţionalist se exprimă în aceea că individul alege în calitate de scop binele propriu, fiind „ferm convins", că anume aceasta corespunde normelor moralităţii. Principiul utilităţii îl obligă pe fiecare să tindă spre rezultatele cele mai bune şi să pornească de la premisa că folosul, eficienţa, succesul sînt valori supreme. În versiunea egoismului raţionalist, acest principiu capătă şi o valoare etică, fiind parcă sancţionat din numele raţiunii şi moralităţii. Dar modul în care folosul privat contribuie la binele comun rămîne ca o problemă de ordin practic deschisă.

Acelaşi lucru se referă şi la chestiunea cu privire la procedurile care certifică coincidenţa interesului privat cu cel general şi care ne oferă posibilitatea de a verifica dacă interesul privat corespunde interesului general. Este adevărat că interesul general, într-un fel sau altul, este reprezentat prin intermediul diferitor interese private. Putem să presupunem că progresul socio-cultural al umanităţii se manifestă prin aceea că interesele private ale unui număr mare de oameni se apropie sau coincid cu interesul general. Însă apropierea intereselor generale de cele private nu constituie un obiectiv şi nu sînt rezultatul alegerii nobile sau al bunei intenţii, cum considerau filozofii luminilor şi utilitariştii. Aceasta reprezintă un proces ce se desfăşoară în istorie şi duce la formarea unei astfel de ordini sociale ce face posibilă satisfacerea interesului general prin intermediul activităţii oamenilor care îşi urmăresc interesele lor private.

3. Limitarea egoismului

Din cele expuse mai sus apare o întrebare: cum putem să asigurăm eficienţa unei viziuni mai largi asupra binelui? După cum ne arată practica social-morală, unui individ nu îi este proprie tendinţa de a satisface un interes privat care să contribuie la binele comun. De aceea este nevoie de anumite eforturi sociale din partea comunităţii, prin intermediul unor organe şi instituţii speciale, împuternicite cu

aceste prerogative în lupta cu parazitismul social, pentru înfăptuirea echității. Echitatea se reduce la aceea că fiecare membru al comunității, în mod incontestabil, își aduce contribuția, în dependență de forțele sale, la binele comun și general. Altfel spus, echitatea se bazează pe limitarea egoismului. O atare limitare devine posibilă prin intermediul constrîngerii individului de a adopta unele datorii și asumării de către el a obligațiunilor respective. Însă asumarea datoriilor ca atare poate să fie în contradicție cu egoismul ca o poziție a personalității, care insistă asupra caracterului exclusiv al interesului privat. Obligațiunile sînt acceptate de către individul egoist numai în cazul în care ele corespund intereselor lui personale. Egoistul este de acord să-și îndeplinească promisiunile, să-i respecte pe alții, să nu le provoace suferințe și să le acorde ajutor cu condiția ca el să-și poată realiza, astfel, propriul său interes. Dacă este vorba despre sporirea bunurilor personale, atunci virtutea și onestitatea sînt prejudiciate de o comportare rațională, concepută în spirit mercantilist. În cadrul conflictului dintre raționalitatea mercantilistă și justețea morală, egoistul trece de partea raționalității ce se plasează în afara moralei și prin aceasta pune sub semnul întrebării sensul și justețea obligațiunilor impuse lui.

Așadar, limitarea egoismului trebuie să poarte, în mod necesar, nu numai un caracter juridic, ci și moral. O modalitate eficientă de limitare a egoismului o constituie dezvoltarea altruismului. În acest caz, egoismul se manifestă ca o însușire morală a individului, ca un principiu personal, iar altruismul, ca un principiu etic, care îl obligă pe om să îndeplinească anumite cerințe externe.

În lumina acestor idei, este evident că problema etică reală reflectată în dilema altruism – egoism, constă nu atît în contradicția dintre interesul general cu cel privat, cît în contradicția dintre Eu și Tu, dintre interesul meu și al celuilalt. Așa cum rezultă din definiția altruismului elucidată mai sus și din însuși cuvîntul „altruism", este vorba despre contribuția nu la interesului general, ci la interesului altui om. În acest sens, altruismul se deosebește de colectivism ca principiu ce îl orientează pe om spre binele comunității sau al grupului social.

Lecturi

Capcelea V., *Etica. Manual pentru instituțiile de învățămînt superior,* Editura ARC, Chișinău, 2003.

Gusti D., *Egoism și altruism. Despre motivația sociologică a voinței practice*, opere, vol. II, Editura Academiei RSR, București, 1969.

Guseinov A.A., Apresean, R.G., *Этика. Учебник для вузов*, Editura Gardariki, Moscova. 1999.

Slavskaia, A. *Соотношение эгоцентризма и альтруизм личности: интерпретации,* în: „Психологический журнал", 1999, № 6, T. 20.

Tratat de etică, editor Peter Singler, trad. coord. de prof. univ. dr. Vasile Boari și Raluca Marincean, cuv. înainte de V. Boari, Editura Polirom, Iași, 2006.

Test pentru autoevaluare

1. Cum trebuie să ne adresăm unui om egoist?
2. În ce constă logica așa-numitului „egoism rațional"?
3. Prin ce mijloace poate fi limitat egoismul?

Tema nr. 6. Binefacerea

PLANUL:

1.
Determinarea binefacerii
2.
Critica binefacerii
3.
Binefacerea: etică sau inginerie socială

Noi am remarcat deja că mila este una dintre virtuţile fundamentale şi, totodată, o cerinţă morală supremă. În practica relaţiilor interumane, mila se realizează prin amabilitate, ajutor, compasiune, grijă. În practica relaţiilor sociale există forme specifice de milostenie, printre care cea mai consacrată este binefacerea sau filantropia. Nu în zadar în *Biblie* se scrie: „Nu daţi uitării binefacerea"[1]. Însă adeseori binefacerea este concepută ca acordarea unei pomeni. Între binefacere şi pomană există multe trăsături comune în ceea ce priveşte motivele şi bazele lor valorice. Însă binefacerea ca o practică socială deosebită se distinge de pomană, care reprezintă o acţiune individuală şi privată, acordată de regulă celor suferinzi, de multe ori fără ca aceştia să o ceară. Binefacerea poartă un caracter organizat şi impersonal, ea se înfăptuieşte după un plan bine definit, după nişte programe elaborate în mod special. De aceea binefacerea de multe ori devine obiectul unor discuţii sociale: pe de o parte, datorită ei sînt rezolvate problemele cele mai stringente de ordin social, civil, de iluminare, ştiinţifice şi culturale, iar pe de altă parte, acţiunile şi programele de binefacere pot fi utilizate în scopuri politice, care corespund intereselor organizatorilor lor şi în acest sens ele pot să se transforme într-un paravan pentru rezolvarea unor sarcini particulare sau corporative.

[1] *Evrei,* 13:16.

1. Definirea binefacerii

Binefacerea reprezintă o activitate prin intermediul căreia resursele particulare se repartizează în mod benevol de către posesorii lor în scopul acordării unui ajutor oamenilor nevoiaşi, pentru rezolvarea unor probleme sociale şi îmbunătăţirea condiţiilor vieţii sociale. Oameni nevoiaşi, în acest context, nu sînt numai cei ce trăiesc în sărăcie, dar şi persoanele (activiştii sociali, specialiştii, oamenii de creaţie, elevii etc.) şi organizaţiile obşteşti (cele necomerciale sau politice) care au nevoie de mijloace suplimentare pentru rezolvarea unor sarcini individuale, profesionale, culturale şi civile. În calitate de resurse private pot servi atît mijloacele financiare şi materiale, cît şi capacităţile şi energia oamenilor. În ultimele decenii, mai ales începînd cu anii ’60 ai secolului XX, cînd au apărut şi s-au dezvoltat organizaţiile nonguvernamentale, s-a cristalizat o reprezentare despre binefacere nu numai ca un ajutor bănesc sau o donaţie, ci şi ca o activitate gratuită (benevolă, voluntară), ca o activitate obştească (necomercială, apolitică) în sensul adevărat al cuvîntului.

După cum denotă practica mondială, activitatea de binefacere reprezintă, în linii mari, o preocupare constantă a businessului de succes. Însă dintr-un alt punct de vedere, binefacerea, după natura sa, este contrară businessului, acesta fiind orientat spre cîştig, spre acumularea de mijloace cu scopul de a le investi pentru a obţine un profit mai mare. Filantropia, după esenţa sa, reprezintă o activitate dezinteresată, deoarece prin intermediul ei se repartizează mijloacele, iar beneficiul se risipeşte. Însă contradicţia aparentă dintre antreprenoriat şi binefacere este depăşită prin aceea că în plan social, acestea, în multe privinţe, reprezintă două părţi ale uneia şi aceleiaşi medalii. Nu-i întîmplător că, practic în toate timpurile, filantropia, la fel ca şi antreprenoriatul, provocau atitudini contradictorii: un interes avid, convingerea că este ceva indiscutabil şi necesar, dar concomitent şi un scepticism, suspiciunea că nu este o afacere curată. Pe de o parte, binefacerea era apreciată ca un bun social şi o modalitate de salvare a multor oameni, care au pierdut orice speranţă în viaţă.

Pe de altă parte, binefacerea era calificată ca un izvor al răului social şi moral, o „autoamăgire a conştiinţei pătate".

Toate aceste probleme şi contradicţii ce apar între un antreprenor şi un filantrop pot fi observate cu lux de amănunte în activitatea multimiliardarului american George Soros. El conduce un imperiu financiar de zeci de miliarde de dolari, în fruntea căruia se află *Quantum Fund*, care se ocupă cu investirea unor sume importante pe pieţele de capital din lumea întreagă. George Soros a făcut primii paşi în domeniul filantropiei încă din 1979, cînd a oferit finanţări studenţilor de culoare pentru a urma cursurile Universităţii Cape Town, înfruntînd astfel politica de apartheid din Africa de Sud. În prezent, Soros este preşedintele *Institutului pentru o Societate Deschisă* (Open Society Institute) şi fondatorul unei reţele de organizaţii filantropice care activează în mai mult de 50 de ţări. Aceste fundaţii acţionează în principal în Europa Centrală şi de Est şi fosta Uniune Sovietică, dar şi în Africa, America Latină, Asia şi SUA, avînd ca scop construirea şi menţinerea structurii, mentalităţii şi instituţiilor unei societăţi deschise. În 1992, Soros a creat Universitatea Central Europeană, care îşi are campusul principal în Budapesta. Fundaţia Soros, cea mai mare şi, probabil, cea mai eficientă organizaţie filantropică din lume, donează peste 300 de milioane de dolari anual, dintre care, o mare parte, ajung în Europa de Est. Fundaţia Soros-Moldova, înfiinţată în anul 1992, este o organizaţie negu-vernamentală, nonprofit şi apolitică care-şi desfăşoară activitatea în scopul promovării valorilor societăţii deschise în Moldova. Fundaţia contribuie la democratizarea societăţii prin elaborarea şi implementarea unor programe în diverse domenii, cum ar fi: mass-media, politici culturale, reforma judiciară, administraţia publică şi buna guvernare, societatea civilă, sănătatea publică şi integrarea europeană. Dacă scopul fundaţiei *Quantum Fund* este să facă bani, fundaţiile Soros există pentru a-i cheltui. Totodată, George Soros are prea puţin dintr-un mogul al banilor şi încă mai puţin dintr-un filantrop. Conform educaţiei sale, el este filozof, nu finanţist şi, chiar şi acum, cînd averea sa se ridică la sume ameţitoare, el se consideră mai degrabă intelectual, decît om de afaceri. Părerile lui Soros despre

filantropie, afaceri şi natura umană sînt destul de paradoxale. Spre exemplu, lui îi displace însăşi ideea de caritate. „Filantropia este împotriva firii", spune el. „Civilizaţia noastră este bazată pe urmărirea intereselor proprii, nu pe preocupările legate de interesele altora". De ce face Soros acest lucru? Salvarea acestei lumi este, cu siguranţă, motivul principal, cu toate că Soros însăşi recunoaşte că ambiţia aceasta este aproape absurdă. Dar şi-a propus totuşi să continue să investească sume considerabile pentru transformarea societăţilor închise în societăţi deschise. Poate că George Soros se consideră un fel de Moise care conduce popoarele Europei de Est către pămîntul făgăduinţei. Poate că este o fantezie, dar care dă rezultate pentru aceste popoare.

2. Critica binefacerii

Cea mai radicală şi negativă este opinia, conform căreia binefacerea ca atare este lipsită de sens şi amorală, deoarece ea nu corectează, ci numai îngreunează situaţia celor săraci şi oropsiţi. Un asemenea unghi de vedere a fost exprimat în schiţa socialistului P. Lafargue *Despre binefacere*. Aceste opinii erau caracteristice şi ideologiei comuniste. Criticii radicali ai filantropiei remarcau faptul că binefacerea organizată de clasele dominante reprezintă în realitate:

a) o varietate a businessului (deseori destul de prosper);

b) un instrument al influenţei politice şi ideologice;

c) un mijloc organizat de distracţie pentru cei bogaţi.

Se considera că organizarea activităţii filantropice necesită cu mult mai mulţi bani, decît cei ce se cheltuie în realitate pentru ajutorul celor suferinzi. În acelaşi timp, ieşea în evidenţă faptul că acţiunile de binefacere sînt organizate cu aşa pompă, încît ele atrag şi reţin atenţia anume prin forma lor.

Alţi critici remarcau legătura strînsă dintre binefacere şi putere, în special, puterea bisericească, ce propagă milostenie şi insistă asupra utilităţii ei. Adică cel ce strînge pomana ulterior o repartizează şi, prin aceasta, domină. Cît de esenţială este o atare dependenţă se poate de judecat după faptul că cele mai importante revoluţii care au

avut loc în epoca modernă în Europa, mai devreme sau mai tîrziu, interziceau activitatea de binefacere. Aria binefacerii este limitată în mod categoric în cadrul oricărui stat totalitar, deoarece interzicînd binefacerea, statul tinde să concentreze în mîinile sale funcţiile de distribuţie şi să-şi întărească, prin aceasta, propria putere.

Sînt oare juste astfel de argumente critice? Faptul că binefacerea poate fi organizată sub forma unei distracţii desigur că reprezintă un aspect negativ, dar înseamnă oare aceasta că trebuie să renunţăm la acţiunile de binefacere în general, inclusiv la cele organizate sub formă de distracţie? Faptul că binefacerea este utilizată cu scopul de a obţine puterea, de a lărgi influenţa, chiar dacă această influenţă se referă la opinia publică, nu este totuşi un motiv pentru a condamna binefacerea ca atare şi a renunţa la ea.

Mulţi cugetători au sesizat că de multe ori, motivul binefacerii şi al milosteniei poate fi explicat prin dorinţa de a merita lauda contemporanilor, de a rămîne în memoria urmaşilor, astfel încît mîndria şi îngîmfarea au construit mai multe spitale decît toate virtuţile luate împreună. Este evident că mîndria şi îngîmfarea nu fac onoare nimănui. Susţinerea acţiunilor de binefacere de multe ori este determinată de factori pragmatici, cînd, datorită înţelepciunii şi grijii legiuitorului, sumele cheltuite în scopuri de binefacere nu sînt supuse impozitării. Dacă nu aşteptăm ca binefăcătorul să apară ca întruchiparea virtuţii şi a moralităţii, atunci trebuie să recunoaştem în mod firesc: chiar dacă acţiunea socială pozitivă este efectuată în virtutea acestor motive egoiste, valoarea ei socială şi însemnătatea binefacerii în general nu diminuează.

Studiile şi anchetele efectuate de savanţii americani (Ch. Clarie, G. Sneiderom, P. Whitnow etc.) ne oferă posibilitatea de a conchide că pentru mulţi americani, participarea activă la acţiunile şi programele de binefacere este determinată, pe de o parte, de dorinţa de a se opune mercantilismului atotcuprinzător, de a se simţi oameni, deoarece munca îi privează de acest sentiment, pentru a depăşi simţul vinovăţiei faţă de cei oropsiţi şi suferinzi. Pe de altă parte, participarea la acţiunile de binefacere reprezintă oportunitatea de a intra şi de a se menţine în grupul binefăcătorilor, de a-şi îmbogăţi cunoştinţele

din anumite domenii, de a-şi dezvolta oarecare capacităţi, de a obţine informaţii referitoare la avansarea pe treptele carierei profesionale etc. Nu toate aceste motive pot fi calificate drept morale, în sens altruist, dar aceasta ne arată că şi motivele egoiste pot să contribuie la binele comun şi să înlesnească creşterea numărului persoanelor incluse în programele de binefacere.

Criticii binefacerii remarcau de multe ori că prin intermediul acesteia, clasele dominante încercau să-şi ispăşească vina în faţa oamenilor muncii exploataţi de ei şi să aplaneze acuitatea antagonismelor sociale. Este adevărat că binefacerea este îndreptată spre aplanarea contradicţiilor sociale. Totodată, trebuie să remarcăm că instituţiile şi mecanismele sociale (statale sau civile), în orice societate, sînt chemate să „amortizeze" tensiunile şi conflictele. În acest sens, binefacerea ca instituţie socială, ca instituţie a ajutorului social, îndeplineşte cu mai mult sau mai puţin succes acest rol de compensare socială.

Nu putem să nu fim de acord şi cu opinia că, în ultimă instanţă, scopul principial al binefacerii este izbăvirea societăţii de sărăcie, şi acesta poate fi materializat numai prin transformări sociale structurale de anvergură. Însă năzuinţa pasionată spre o societate echitabilă, în care nu va exista necesitatea de binefacere, nu implică, în mod principial, renunţarea la binefacere în societatea existentă, care este inechitabilă şi imperfectă. Dacă nu vom tinde spre instaurarea unei atare ordini sociale, unde nu vor fi suferinzi şi săraci, atunci binefacerea întotdeauna va fi necesară.

Critica negativistă a filantropiei evidenţiază caracterul ipocrit, făţarnic, duplicitar al activităţii filantropice. În această ordine de idei, nu se ia în consideraţie faptul că duplicitatea atribuită binefacerii nu este esenţială pentru ea. Spre exemplu, acţiunea de binefacere, oricare ar fi ea, poate fi utilizată pentru camuflarea intereselor particulare ale organizatorilor ei. Dar binefacerea ca atare, spre exemplu, acordarea ajutorului bolnavilor şi săracilor sau susţinerea talentelor tinere, nu trebuie confundată cu interesele particulare şi corporative care se ascund în spatele acestora. Cupiditatea nu devine înălţare în virtutea faptului că este acoperită de filantropie. Însă nici

filantropia ca atare nu apare ca urmare a lăcomiei şi nu pierde din caracterul său inerent umanitar din cauza că cupiditatea găzduieşte sub acoperişul ei un cuib de speranţă.

Am remarcat deja că mila presupune grija şi acordarea unui ajutor celui ce are nevoie de aceasta, mai ales celui care cere ajutor. A nu-l refuza pe cel care imploră să fie ajutat, a da de pomană sînt numai nişte manifestări ale politeţii. Totodată, după cum am mai remarcat, binefacerea reprezintă o materializare a milosteniei.

Raţionînd despre fericirea şi independenţa omului, marele filozof roman Seneca, în vestita sa *Scrisoare către Lucilius,* stipula că înţeleptul nu se va dezice de bogăţie dacă ea a fost agonisită sau dobîndită în conformitate cu legea. El nu va renunţa la avere şi pentru a avea posibilitate de a dărui, de a se ocupa cu filantropia. Însă el nu va da fiecăruia, ci va dărui oamenilor buni sau celor pe care îi poate face să devină buni. El va oferi cu o mare prudenţă, alegîndu-i pe cei mai destoinici, pentru că el nu uită despre necesitatea de a controla atît cheltuielile, cît şi veniturile. El va dărui conform unor criterii întemeiate, pentru că darul nereuşit se echivalează cu o pierdere ruşinoasă. Buzunarul lui va fi accesibil, dar nu găurit, din el va ieşi mult, dar nu va cădea nimic. Credem că aceste meditaţii ale lui Seneca nu pot fi considerate destul de riguroase. Temelia binefacerii elaborată de Seneca necesită a fi discutată şi precizată în continuare. De fapt, Seneca a abordat, pentru prima oară, problema criteriilor „alegerii candidaţilor" căror trebuie să li se acorde ajutor. El s-a detaşat de unghiul de vedere strict moral şi normativ-universal, conform căruia trebuie să fie ajutaţi toţi oamenii. El a plasat această problemă într-un aspect pragmatic: dacă tuturor, oricum, nu le va ajunge, atunci cui trebuie să i se acorde ajutor?

Deosebit de actuală a devenit problema eficienţei ajutorului social şi a căilor de repartiţie a mijloacelor de binefacere în epoca modernă şi contemporană, cînd procesele de industrializare şi modernizare au dus la apariţia unui număr mare de săraci şi suferinzi, astfel încît a devenit imposibil de a le acorda ajutor acestor oameni prin metodele tradiţionale (prin milostenie sau donare a resurselor materiale). Atunci cînd binefacerea a încetat să poarte un caracter

individual – de la om la om – a apărut problema referitoare la consecinţele sociale, la componentele social-economice şi, în ultimă instanţă, cu privire la echitatea activităţii de binefacere.

Milostenia se manifestă într-un mod specific în cazul binefacerii. Însă în măsura în care binefacerea devine un element al proceselor şi relaţiilor sociale, trebuie să fie verificată respectarea echităţii, adică a principiului care reglementează, printre altele, echilibrul dintre ceea ce a fost acordat şi ceea ce a fost obţinut. Calculul pragmatic şi cumpătat impune efectuarea anumitor corective în practica binefacerii: acţiunile de binefacere nu trebuie să încalce echilibrul schimbului, să micşoreze valoarea bunului repartizat şi să contribuie la inactivitatea suferinzilor, stimulîndu-le lenea.

Prin activitatea de binefacere, în primul rînd, se materializează dreptul la ajutor al oricărui om nevoiaş. Dar, în al doilea rînd, prin binefacere se poate cultiva dependenţa şi se poate forma deprinderea de a aştepta ajutor. Parabola bine-cunoscută a lui Confucius ne spune că este mai bine să-i oferim celui flămînd o plasă şi să-l învăţăm să prindă peşte, decît să-l hrănim cu peşte, salvîndu-l de foame. Prin aceasta este satisfăcut dreptul fiecărui om la ajutor, oferindu-i-se concomitent posibilitatea de a-şi rezolva problemele cu forţele proprii.

Binefacerea, desigur, este destinată celor ce au nevoie de ea. În acelaşi timp, ea trebuie să contribuie la micşorarea numărului de oameni ce au nevoie de ajutor. Însă anume binefacerea, ca activitate profesională organizată şi de anvergură, poate da naştere unor pături de populaţie condamnate să trăiască pe contul cuiva, care nu sînt în stare, nu pot şi nu vor să se ajute pe sine. În această ordine de idei, A. Schopenhauer scria că binefacerea şi caritatea nu pot fi impuse, căci atunci individul ar vrea să joace numai rolul pasiv şi niciodată pe cel activ. Binefacerea în flux poate determina apariţia unor grupuri de oameni ce trăiesc din mijloacele alocate în ajutorul celor săraci. Interesul pentru menţinerea sărăciei şi a păturilor socialmente vulnerabile devine o parte componentă a motivaţiei lor profesionale. Un astfel de ajutor social, care rezolvă doar nişte probleme curente, dă naştere la altele, mai serioase: cei ce trăiesc din aceste ajutoare se

simt umiliţi, iar sentimentul dependenţei dă naştere la iritare, ură, devine izvorul unei încordări sociale suplimentare.

Despre aceasta au vorbit mulţi cugetători încă la mijlocul secolului al XIX-lea. Deosebit de acută a devenit această problemă la mijlocul secolului al XX-lea şi rămîne una din cele mai stringente probleme ale secolului al XXI-lea, în aşa-numitele societăţi ale bunăstării generale, societăţi care desfăşoară programe largi ale asigurării sociale. Multe ţări dezvoltate din punct de vedere economic, în primul rînd SUA, dar şi Canada, Germania, Suedia, Olanda, Franţa, s-au ciocnit cu fenomenul apariţiei unei pături sociale numeroase care se autoreproduce şi vrea să rămînă în întreţinerea cuiva, care trăieşte din indemnizaţiile de şomaj şi nu este capabilă de nimic altceva decît să-şi obţină ajutorul social.

Din punct de vedere sociologic, prin intermediul binefacerii, sînt realizate două funcţii sociale importante: în primul rînd, funcţia păstrării şi reproducerii societăţii şi, în al doilea rînd, funcţia dezvoltării societăţii, care presupune şi susţinerea iniţiativelor sociale de perspectivă, a căror materializare este parţial imposibilă din cauza lipsei de mijloace.

Prin cea de-a doua funcţie, binefacerea trebuie să elaboreze nişte criterii certe şi trebuie să fixeze scopul unic de a stimula oamenii şi iniţiativele lor, şi nu de a încuraja existenţa pe contul cuiva. Strict vorbind, acordarea unui ajutor necesar trebuie să stimuleze la maximum iniţiativa şi să diminueze la minimum tendinţa oamenilor de a se bizui pe el. Astfel a formulat problema în cauză economistul şi filozoful scoţian J. St. Mill. Elaborarea aspectelor teoretice ale acesteia poate contribui la determinarea criteriilor de adaptare a deciziilor filantropice, pe de o parte, şi la evaluarea eficienţei acţiunilor filantropice, pe de altă parte.

Este evident că nu întotdeauna ajutorul acordat unui om poate să-l mutileze pe acesta. Ajutorul poate stimula iniţiativa, activitatea, inventivitatea, dacă este construit astfel încît să-i întărească, nu să-i fragilizeze pe nevoiaşi, ca ajutorul din exterior să nu înlocuiască capacitatea de autoajutorare. În aceasta constă criteriul principal al oricăror programe de binefacere. Căci binefacerea trebuie să salveze de foame şi sărăcie, dar ea îşi pierde sensul dacă subminează dragostea de muncă individuală şi capacitatea si tendinţa de autoasigurare a omului.

3. Binefacerea: etică sau inginerie socială

Reexaminarea rolului binefacerii în viaţa societăţii a pregătit un sol intelectual fertil pentru schimbarea priorităţilor fundamentale şi pragmatice ale binefacerii, pentru modificarea opiniilor despre binefacere ca element şi factor al vieţii sociale.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în activitatea organizaţiilor filantropice, mai ales a celor americane, a avut loc o cotitură radicală: binefacerea se prezenta tot mai puţin ca un mijloc de distribuţie a unor bunuri celor săraci. Se considera că sarcina ei este de a îmbunătăţi starea societăţii în general. În special, se recunoştea că binefacerea nu trebuie să asigure oamenii cu obiecte de consum, ci are menirea de a le oferi mijloacele cu ajutorul cărora ei înşişi ar putea să se ajute. Adică ajutorul trebuie acordat astfel, încît beneficiarii să nu devină dependenţi de acesta, ci să-şi asume responsabilitatea pentru viaţa lor. Însă pentru aceasta trebuie să se schimbe conceptul de binefacere ca activitate orientată spre un anumit scop: aceasta trebuie să poarte un caracter iluminist, ştiinţific, tehnologic şi să fie controlabilă.

Spre deosebire de vechiul concept de filantropie, ce purta în sine spiritul paternalismului, filantropia modernă trebuia să devină activă, să aibă în vedere dezvoltarea planificată a societăţii şi îmbunătăţirea substanţială a vieţii oamenilor. Metodologia noii abordări a ajutorului acordat prin binefacere a fost împrumutată din ingineria socială, ce se reduce la:

a) formularea problemei în termeni clari şi fixarea unor criterii obiective;
b) determinarea scopurilor care pot fi controlate;
c) alegerea mijloacelor pentru realizarea acestor scopuri şi obţinerea unor rezultate practice constructive.

Destul de însemnată, în acest sens, este experienţa acumulată de unul din cei mai mari filantropi ai secolului al XX-lea Dj. Ford. În

spiritul timpului său, el punea la bază principiul conform căruia ajutorul adevărat acordat celor nevoiaşi constă în a le oferi posibilitatea de a-şi dobîndi ei înşişi mijloacele necesare pentru existenţă. Ca şi Seneca, Ford se pronunţa împotriva binefacerii, dar şi împotriva risipei: el considera că acordarea unui ajutor organizat este o risipă, la fel ca ocuparea locurilor de muncă cu oameni sănătoşi din punct de vedere fizic şi psihic, acolo unde poate fi utilizată forţa de muncă necalificată. Ca exemplu de rezolvare a problemelor ce existau la Detroit, unde erau amplasate uzinele lui Ford, poate servi organizarea pe baze comerciale a unei şcoli profesionale fără plată pentru copiii muncitorilor şi pentru tineretul muncitor. Ford a încercat să realizeze astfel sfatul lui Confucius: să înveţe a prinde peştele, nu să-l împartă.

Însă cotitura radicală în cauza promovării binefacerii nu trebuie tratată unilateral, ca renunţarea la distribuirea bunurilor ce nu sînt asigurate prin muncă şi organizarea instruirii şi reciclarea populaţiei nevoiaşe. Însăşi problema acordării ajutorului organizat este neomogenă după sarcinile ei. Chestiunea nu constă în necesitatea sistării repartizării produselor şi banilor şi a începerii distribuirii cunoştinţelor şi aptitudinilor. Oamenii au nevoi diferite ce se manifestă diferit. Unora nu le ajung bani pentru a organiza o expoziţie de fluturi tropicali, iar altcineva nu ştie cum să-şi hrănească copiii. Astfel, formele acordării ajutorului trebuie să fie diverse, atît în ceea ce priveşte obiectul (cui i se acordă ajutor) şi lucrurile (în ce constă ajutorul) ce ţin de ajutor, cît şi funcţiile sociale ale actului de binefacere ca atare (ce sarcini sînt rezolvate prin intermediul acestuia).

Astăzi societăţile industriale pot să-şi permită să întreţină mase mari de oameni cu un nivel de trai scăzut. Proiectele de binefacere contemporane preconizează nu numai susţinerea unui nivel de trai decent al celor nevoiaşi, dar, în sens larg, şi finanţarea diferitor programe instructive, social-culturale, ecologice etc. Însă este ireal a considera că prin intermediul lor pot fi soluţionate contradicţiile sociale, chiar în ţările cele mai dezvoltate din punct de vedere industrial. Mai mult ca atît, binefacerea ca atare – şi ca modalitate de distribuţie a bunurilor, şi ca sferă a activităţii – rămîne un domeniu ce dă naştere unor probleme serioase de ordin social, etic şi moral.

Criticile la adresa binefacerii efectuate din punct de vedere etic produc o deplasare a accentului de la problemele pragmatice la cele valorice şi normative, care generează, în mod inevitabil, judecăţi specifice, centrate pe om. Raţionamentele etice cu privire la filantropie tind să scoată în evidenţă esenţa ei morală din punctul de vedere al poruncii iubirii. În cadrul acestor judecăţi, se limpezesc reprezentările cu privire la omenie şi dragoste faţă de oameni.

Ajutorul acordat unor oameni care au nevoie de el reprezintă o expresie a bunăvoinţei şi solidarităţii, iar dragostea autentică faţă de oameni dă naştere milosteniei, în lumina căreia argumentele raţionale ale utilitarismului îşi pierd acuitatea lor. Milostenia nu ia în calcul egalitatea bunurilor, care este foarte importantă pentru societate sau pentru o fundaţie de binefacere sîrguincioasă, ea presupune compasiune şi dăruire. Binefacerea ca obiectiv etic se exprimă nu prin dorinţa de a împărţi, de a oferi, dar şi prin capacitatea omului de a depăşi limita egoismului personal. Binefacerea este imposibilă numai prin abnegaţie şi spirit de sacrificiu, mai este nevoie de înţelegere, compătimire, solidaritate, pentru ca porunca iubirii să fie materializată în mod practic. Milostenia solicită nu numai generozitate, ci şi sensibilitate spirituală, şi maturitate morală care face omul să se înalţe singur pînă la bine, să stîrpească răul din sine, ca să fie în stare să facă bine altui om.

Abordările pragmatico-inginereşti şi cele etice ale binefacerii se completează reciproc în mod esenţial. Totodată, critica adusă binefacerii din punctul de vedere al eticii reprezintă un aport important la depăşirea, în primul rînd, a deformărilor morale care au loc în cadrul filantropiei şi, în al doilea rînd, a „ambiţiei“ morale a filantropiei (prin conştientizarea faptului că prin binefacere se manifestă maturitatea morală, dar nu şi perfecţiunea omului). În cadrul criticii utilitariste a binefacerii au fost propuse criterii principiale care au introdus în activitatea filantropică calculele economice: mijloacele financiare libere şi resursele naturale trebuie să fie acumulate cu cea mai mare eficienţă şi distribuite astfel încît bunurile persoanelor particulare, dacă ele doresc acest lucru, să poată contribui în mod maxim la sporirea bunurilor societăţii în general.

Aceste criterii sînt instrumentalizate în conformitate cu scopurile stabilite în limitele unor sau altor programe de binefacere, în baza cărora se dă o apreciere cu privire la aportul lor la cauza înfloririi şi sporirii bunăstării societăţii şi a cetăţenilor ei.

Lecturi

Biblia sau sfînta scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991.

Capcelea V., *Etica. Manual pentru instituţiile de învăţămînt superior,* Editura ARC, Chişinău, 2003.

Ciobanu-Băcanu M., *Cultură şi valori în perioada de tranziţie*, Editura Economică, Bucureşti: 1994.

Guseinov A.A., Apresean R.G. *Этика. Учебник для вузов,* Editura Gardariki, Moscova, 1999.

Guţu G., *Lucius Annaeus Seneca. Viaţa, timpul şi opera morală*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999.

Seneca, *Scrisoare către Lucilius*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

Test pentru autoevaluare

1. În ce constă esenţa şi oportunitatea binefacerii în societate?
2. De ce există critici la adresa binefacerii?
3. Care sînt deosebirile dintre binefacere şi milostenie?
4. Prin ce se deosebeşte filantropia modernă de filantropia paternalistă din trecut?

PARTEA A IV-A

Conduita umană

Tema nr. 1. Locul şi rolul normelor tradiţionale în conduita umană

PLANUL:

1.
Tradiţiile naţionale, funcţiile lor în reglementarea comportamentului uman
2.
Locul şi rolul obiceiului în reglementarea conduitei umane
3.
Rolul normelor de convieţuire în reglementarea conduitei umane

1. Tradiţiile naţionale, funcţiile lor în reglementarea comportamentului uman

Tradiţiile reprezintă o parte foarte importantă a memoriei sociale a unui popor, ele ne ajută să răspundem la cele şase întrebări pe care le presupune cunoaşterea de sine: Cine sînt? De ce sînt? Cum sînt? şi, mai ales, Pentru ce sînt? Unde sînt? Cînd sînt? Astfel ne edificăm propriul sens, distinct de al tuturor celorlalte fiinţe, al semenilor noştri şi formulăm un scop, ambele însă fiind accesibile tuturor conştiinţelor, putînd fi înţelese, împărtăşite sau negate.

Tradiţiile au exercitat şi continuă şi pînă astăzi să îndeplinească o serie de funcţii importante în societate în virtutea particularităţilor ce le sînt proprii: stabilitatea, repetabilitatea, respectarea asigurată de opinia publică etc. Cîmpul de acţiune a tradiţiilor în societate

rezultă din funcţiile sociale pe care le îndeplinesc acestea: funcţia reglementatoare, funcţia de transmitere a experienţei sociale, funcţia educativă, funcţia informativă și funcţia integrativă[1].

Funcţia reglementatoare este o funcţie primară a tradiţiilor, deoarece acestea au constituit timp îndelungat unicul mijloc de reglementare a relaţiilor dintre oameni în cadrul societăţii. Or, exista o încredere în justeţea ordinii stabilite de tradiţii, motivată prin vechimea lor. Această funcţie exercitată de tradiţii timp de milenii a fost absolut neglijată în perioada totalitară, fapt care a generat prejudicii serioase societăţii, provocînd o serie de fenomene negative, ce s-au răsfrînt asupra relaţiilor dintre oameni și chiar dintre naţiuni. Deoarece se punea accentul pe discontinuitate, se impunea ideea că trecutul nu există – contează numai viitorul luminos și trebuie edificată o lume nouă, ruptă de paradigmele trecutului. În acest fel, facultăţile și reflexele morale, acumulate prin succesiunea în spaţiu și timp a generaţiilor, au fost slăbite și atenuate sub presiunea enormă a aparatului represiv al regimului totalitar, specializat în injectarea fricii și în distrugerea personalităţii fiecărui individ care a fost derutat în așa fel, încât astăzi, fiind pus în faţa alternativei libertate-totalitarism, alege ultima variantă, reieșind din reflexele căpătate anterior, fiind convins că alege binele.

Astăzi, cînd în centrul atenţiei se plasează calităţile spirituale ale omului, trebuie să crească în mod considerabil ponderea tradiţiilor naţionale, care reprezintă coloana vertebrală a conștiinţei naţionale, un mijloc eficient de reglementare a relaţiilor sociale și naţionale, a conduitei umane. Ele pot influenţa substanţial reglementarea relaţiilor dintre generaţii, căci conţin în sine niște modele de conduită edificate pe un profund sentiment axiologic, printr-un orizont umanist de profunzime și anvergură. Tradiţiile naţionale reprezintă o sursă esenţială a umanismului, care caracterizează toate actele de cultură și civilizaţie ale poporului român, a cărui dominantă moral-spirituală este caracterizată prin ospitalitate, generozitate, o acută conștiinţă morală a binelui, aprecierea oamenilor după demnitatea,

[1] Capcelea V., *Dimensiunea filozofică a noţiunii „tradiţie" și funcţiile ei sociale,* în: „Revista de Filosofie și Drept", 2006, nr. 1-2, p. 21-30.

cinstea și patriotismul lor, o omenie în care blîndeţea, bunătatea, sentimentul de prietenie și fraternitate se îmbină cu fermitatea, curajul, neînduplecarea, intransigenţa, atunci cînd e vorba de interesele fundamentale ale ţării, de însăși fiinţa noastră istorică. Experienţa istorică a demonstrat că poporul nostru a fost capabil să înfrunte și să depășească numeroase momente de grea cumpănă și să se afirme cu o voce distinctă, autonomă și originală datorită însușirilor sale morale – eroism și bărbăţie în luptă, hărnicie, onestitate, blîndeţe, o înţelepciune cumpănită și dreapta judecată a lucrurilor. Toate aceste realizări, obţinute de secole și cristalizate în memoria naţională prin tradiţii, se pot transforma astăzi, într-un mijloc eficient de reglementare a relaţiilor sociale, mijloc care ar lichida, într-o anumită măsură, tensiunile existente dintre indivizi și generaţii.

O altă funcţie importantă a tradiţiilor o constituie cea de transmitere a experienţei sociale, care asigură păstrarea, reglementarea și reproducerea relaţiilor sociale. Funcţia în cauză se impune în viaţa socială prin existenţa continuităţii generaţiilor, tradiţiile exercitînd rolul verigii de legătură ce asigură succesiunea generaţiilor umane. Transmiterea experienţei prin intermediul tradiţiilor este posibilă datorită coexistenţei în cadrul societăţii a diferitelor generaţii de oameni care se succed. Tradiţiile includ noile generaţii în formele verificate ale relaţiilor sociale, eliberînd fiecare individ în parte de necesitatea de a cuceri o dată în plus ceea ce a fost deja obţinut și realizat de înaintașii săi.

Un rol deosebit, mai ales în condiţiile contemporane, îl are funcţia educativă a tradiţiilor, care se manifestă începînd din frageda copilărie și continuă pe tot parcursul vieţii individului. Personalitatea resimte influenţa tradiţiilor, care pot să determine mentalitatea, simţurile, emoţiile și comportamentul ei. Fiecare om înţelege lumea prin prisma mentalităţii sale și a colectivităţii în care s-a format, a crescut, iar această mentalitate, înrădăcinîndu-se în conștiinţă, conferă avantajul vechimii unui mod de a fi și de a trăi în lume. O deosebită putere de asimilare a rosturilor vieţii omenești o au tradiţiile familiale, care se instituie ca o măsură etalon pentru tot ce e bine gîndit și înfăptuit. La poporul român, tradiţiile familiale s-au înte-

meiat pe cultul muncii şi al vredniciei celor mai în vîrstă, fiindcă fiecare îşi avea rostul său în cadrul familiei, de la cel mai vîrstnic pînă la cel mai mic. Prin intermediul acestui suport, are loc statornicirea unui anumit mod de conduită socială, formarea convingerilor şi deprinderilor, se efectuează procesul de înglobare a omului în procesul de continuitate naţională realizată pe fundalul memoriei sociale.

Respectînd tradiţiile, individul nu numai că se include în sistemul de relaţii sociale, ci şi devine o personalitate, se ataşează la mediul dat. În cadrul procesului de devenire civică a personalităţii, un rol important îl are asimilarea, încă din fragedă copilărie, a tradiţiilor naţionale, prin intermediul cărora are loc procesul de înglobare a omului în comunitatea naţională respectivă şi cristalizarea, în conştiinţa lui, a unor norme şi exigenţe de conduită, idealuri morale, convingeri şi aspiraţii naţionale şi patriotice. Pentru ca munca de educaţie să fie eficientă, ea trebuie să afecteze toate forţele spirituale ale omului – nu numai intelectul, ci şi simţurile, voinţa şi psihologia omului. Munca educativă trebuie să indice o anumită paradigmă a conduitei, să cristalizeze convingerile personale, care se vor transforma în deprinderi stabile, în trăsături de caracter şi în facultăţi personale. Educaţia, în sensul larg al cuvîntului, este un proces consecvent al iniţierii omului în contextul experienţei generaţiilor înaintaşe, al asimilării ideilor şi concepţiilor vitale, a normelor şi tipurilor de activitate social-utilă. Oamenii incluşi în sistemul funcţionării tradiţiilor pot fi educaţi în conformitate cu necesităţile sociale vitale pe neobservate, simplu, în mod firesc. Numai în acest caz omul nu se simte un obiect evident al educaţiei, sporind astfel eficienţa procesului educativ.

Situaţia care s-a creat la noi în prezent ne ilustrează în mod elocvent că sistemul totalitar a subminat continuitatea generaţiilor, nimicind rădăcinile memoriei sociale care alimentează această continuitate şi, în opinia noastră, lucrurile rămîn la fel după nouăsprezece ani de independenţă. Contextul în care ne-am pomenit astăzi e cu mult mai alarmant decît de cel prezentat de marele nostru înaintaş A. Russo în prima jumătate a secolului al XIX-lea: „Nimica nu mai leagă Moldova de astăzi cu trecutul, şi fără trecut, societăţile sînt

şchioape. Naţiile care au pierdut şirul obiceiurilor părinteşti sînt naţii fără rădăcină, nestatornice, sau cum zice vorba proastă, nici turc, nici moldovean; limba lor şi literatura nu are temelie, şi naţionalitatea atunci este numai o închipuire politică“[1]. Astfel, neglijînd istoria, tradiţiile strămoşeşti, involuntar, dăm o lovitură zdrobitoare atmosferei morale din societatea noastră, cauzei educaţiei tinerei generaţii.

În afara funcţiilor elucidate anterior, tradiţiile exercită şi o funcţie informativă, care asigură un anumit mod de comunicare, de legătură între oameni. Semnificaţia acestei funcţii se manifestă, mai ales, prin intermediul ritualurilor, sărbătorilor şi ceremoniilor care poartă un caracter de masă şi sînt edificate pe principiul colectivismului. Ele vizează momente cruciale din viaţa omului, evidenţiază legătura indisolubilă dintre personalitate şi societate. Omul care fiinţează într-un mediu social concret ar trebui să respecte tradiţiile acestui popor. Însă, spre regretul nostru, acest principiu nu înotdeauna este luat în consideraţie de reprezentanţii minorităţilor naţionale care sînt stabiliţi cu traiul în Republica Moldova. Anume acest fenomen a devenit una dintre cauzele tensiunilor interetnice din Moldova de la sfîrşitul anilor optzeci. Proverbul popular spune: „Cum e ţara – şi obiceiul“, subliniind faptul că oamenii, prin intermediul obiceiurilor, se familiarizează cu modul de comunicare a colectivităţilor umane date, integrîndu-se astfel în acest mediu. Pentru minoritari, remarcă filozoful moldovean N. Cojocaru, acest mediu a fost şi continuă să rămînă străin, de care ei refuză vor să se ataşeze, ceea ce nu poate să nu trezească, în mod firesc, nemulţumirea populaţiei româneşti băştinaşe[2].

Volumul de informaţie ce se conţine în tradiţiile naţionale creează condiţii optime pentru asimilarea de către tînăra generaţie a fiinţei, istoriei şi normelor de conduită a poporului din care face parte. Dar atitudinea nihilistă şi indiferentă faţă de tradiţiile poporului nostru, promovată de regimul totalitar timp de decenii, a

[1] Russo A., *Opere,* îngrijirea textului, note şi comentarii de E. Levit şi I. Vasilenco, Editura Literatura artistică, Chişinău, 1989, p. 66-67.

[2] Cojocaru N., *Проблема адаптации нерумынского населения Республики Молдова к автохтонной этнической среде,* Editura Tehnica-Info, Chişinău, 2004, cap. 1.

determinat apariţia unei generaţii indiferente faţă de trecut, faţă de moştenirea istorică, faţă de plaiul natal. Drept consecinţă, a apărut un fenomen negativ, numit mancurtism, a fost afectată sănătatea spirituală, morală şi psihologică a tinerei generaţii.

O influenţa nefastă asupra tineretului o are şi aşa-numita „cultură de masă" care nu recunoaşte categoria de „memorie" şi se impune în societate în conformitate cu principiul consumist „utilizează şi aruncă". În limitele culturii tradiţionale, totul este orientat spre socializarea şi integrarea individului în comunitatea socială şi naţională, spre însuşirea memoriei şi a rolurilor, normelor şi valorilor acumulate de secole. Condiţia funcţionării „culturii de masă" contemporane e invers proporţională celei tradiţionale, deoarece necesită o anumită desocializare a individului, separarea lui din sistemul de roluri şi valori tradiţionale.

Valorile culturii tradiţionale, dimpotrivă, nu se asimilează ca ceva eterogen, conţinutul lor fiind transmis odată cu laptele mamei, de aceea, cu cît mai strînse sunt legăturile interioare şi cele interpersonale ale societăţii, cu atît mai plenar şi mai profund se materializează în viaţa cotidiană normele culturale tradiţionale.

Situaţia care s-a creat actualmente în Republica Moldova e destul de dramatică. Dacă cu 19 ani în urmă exista o anumită speranţă a revenirii la normalitate, la memoria socială şi naţională a înaintaşilor noştri, astăzi, la începutul mileniului al treilea, aceste speranţe s-au spulberat şi s-au transformat în nişte iluzii. Vorba e că sîntem afectaţi de un val nou de influenţă a mass-media şi „culturii de masă" ruseşti, care afectează considerabil conştiinţa, mentalitatea şi comportamentul tineretului.

Pentru a salva situaţia, noi trebuie să conştientizăm faptul că fără un anumit echipament spiritual, fără un anumit sistem de credinţe şi tradiţii care să le orienteze experienţa şi comportamentul, societăţile se pot dezintegra. Tradiţiile şi credinţele asigură supravieţuirea şi funcţionalitatea grupului uman şi a individului. Cerinţele obiective ale societăţii sînt şi ale individului în măsura în care el îşi apropriază aceste exigenţe, integrînd şi valorile corespunzătoare lor. Trecerea de la necesitate la individ are un caracter istoric, realizîndu-se prin intermediul valorilor, întrucît acestea reflectă reprezentarea naţiunii date asupra necesităţii respective, mai mult sau mai puţin însuşite şi înţelese de individ. Însă aceste reprezentări sînt, oarecum, filtrate prin năzuinţele personale ale celui care acţionează, fiind transformate treptat în matrice-tipare ale conştiinţei şi faptelor lui. Astfel, ele apar ca legături între momentul individual şi cel de grup, ca proces prin care fiecare individ este legat de funcţionarea întregii societăţi, de procesul istoric continuu. Prin urmare, o naţiune, un popor îşi constituie valoarea şi reputaţia din suma valorilor cetăţenilor săi, prin felul în care aceştia sînt capabili să-şi asume responsabilitatea ce le revine pentru împlinirea destinelor lor.

Este necesar să ţinem cont şi de faptul că numai în cadrul unei tradiţii se poate constitui şi capătă sens inovaţia, în afara ei creaţia e de neconceput, deoarece istoria s-ar întrerupe şi umanitatea nu s-ar putea constitui. „E o iluzie periculoasă, remarcă M. Dufrenne, să credem că ne putem sustrage prezentului pornind de la o „tabula rasa", că putem examina trecutul cu toată obiectivitatea, că îl putem înţelege ca un echipament mintal, cu o psihologie şi o conştiinţă neîntrunite de cărţile pe care le-am citit"[1]. Deprinderile noastre de gîndire, asociaţiile noastre de idei se formează sub influenţa prezentului, dar şi a credinţelor pe care le împărtăşim, a experienţelor şi trăirilor noastre ca oameni, toate fiind elementele constitutive ale acelei mişcări vii ce formează viaţa însăşi, istoria noastră.

Prin urmare, a devenit stringentă problema subzistenţei memoriei naţionale, continuităţii generaţiilor, a solidarităţii dintre ele, care ar exclude tensiunile, divergenţele şi antagonismele existente astăzi. Un loc deosebit în soluţionarea problemei în cauză trebuie să-l ocupe tradiţiile naţionale, care pot asigura schimbarea orientării conştiinţei individuale de la valorile culturii străine mediului autohton spre memoria naţională şi valorile culturii tradiţionale a poporului nostru, care au fost acumulate de secole. Astfel, tînăra generaţie se poate ataşa de „temele" autentice ale culturii tradiţionale, care pot deveni un mijloc eficient de formare a trăsăturilor de bază ale perso-

[1] Dufrenne M., *Pentru om (idei contemporane),* Editura Politică, Bucureşti, 1974, p. 22.

nalităţii şi de reglementare a comportamentului ei. În şi prin cultura naţională se decantează şi se structurează acel fond etnic spiritual al naţiunii, constituit din memoria naţională, moravuri, obiceiuri, tradiţii, mentalităţi ce vizează psihologia socială, modele şi norme de comportament atît de necesare în prezent. Doar în acest caz procesul de socializare poate fi eficient, pentru că el va fi determinat de experienţa care se decantează prin intermediul tradiţiilor, al metodelor tradiţionale de educaţie a copiilor.

Timpul în care trăim e crucial pentru dezvoltarea noastră şi ne poate determina destinul pentru decenii şi secole. Aceasta depinde de faptul cum vom merge mai departe – vom ancora în sfîrşit în albia firească a valorilor şi tradiţiilor neamului nostru sau vom continua să plutim în neştiinţă, duşi de valuri spre alte ţărmuri, cu tradiţii, norme, valori şi idealuri străine.

O altă funcţie destul de importantă a tradiţiilor naţionale este cea integrativă. Avînd menirea de a asigura coeziunea şi solidaritatea grupurilor şi instituţiilor, ca şi convieţuirea şi cooperarea dintre indivizi, normele tradiţionale reprezintă un important factor de reglementare normativă şi de integrare socială a indivizilor în structurile societăţii. Ea exprimă unitatea socială a comunităţii naţionale. Funcţia în cauză denotă faptul că tradiţiile nu numai că „obligă“, ci şi „leagă“ oamenii de comunitatea dată. Dar iarăşi, spre marele nostru regret, putem constata că perioada de tristă faimă din istoria poporului nostru a redus aria funcţionării tradiţiilor naţionale şi a diminuat la minim posibilităţile de acţiune a funcţiei integrative. Numai prin schimbarea orientării conştiinţei individuale de la valorile străine culturii noastre naţionale spre tradiţiile naţionale poate avea loc un proces de integrare a tinerei generaţii în contextul social şi naţional autohton, ceea ce va asigura atît procesul continuităţii, cît şi viitorul nostru.

Revenirea la tradiţiile istorice ale poporului nostru constituie un imperativ, care nu este uşor de realizat, fiindcă copiii noştri aproape că nu ştiu nimic despre strămoşii lor direcţi, nu ştiu de unde li se trag rădăcinile. În această ordine de idei, e actuală remarca făcută de M. Kogălniceanu în anul 1843, în cadrul prelegerii de

deschidere a cursului de istorie la Academia Mihăileană de la Iaşi: „Neavînd istorie, fiecare popor duşman ne-ar putea zice: „Originea ta este necunoscută, numele tău nu-ţi aparţine, mai puţin pămîntul pe care locuieşti“[1]. Cuvinte destul de actuale, fiindcă mai există oameni certaţi cu adevărul şi obiectivitatea ştiinţifică, ce nu se sfiesc să susţină idei absurde cu privire la originea şi istoria noastră, idei care derutează, de multe ori, tineretul. Este necesar de a înţelege că astăzi, după cum remarca marele nostru înaintaş Mihai Eminescu, „patriotismul nu este iubirea ţărînii, ci iubirea trecutului. Fără cultul trecutului nu există iubire de ţară. Azi e constatat că din momentul în care împăraţii au început a înlocui prin oameni noi pe senatorii Romei, în care tradiţiile şi cultul tradiţiilor se uitaseră, Roma a mers repede spre cădere. Cazul Romei nu numai că este izolat, dar nu suferă nicio excepţie măcar“[2].

Actualmente, este necesar ca procesul educativ să fie axat pe cultul trecutului, deoarece, după cum se arăta în publicaţiile *Ligii culturale* „un popor care nu-şi preţuieşte trecutul, nu se încălzeşte şi nu se însufleţeşte de amintirea dulce a faptelor mari din istoria sa, de amintirea luptelor ce le-a purtat pentru apărarea bunurilor sale cele mai scumpe, se poate privi ca o masă de indivizi pe cale de a se desfiinţa cu totul, pierzîndu-şi conştiinţa că fac parte dintr-o naţiune; un astfel de popor a renunţat la viitorul său şi va fi bună pradă spre a fi subjugat şi exploatat de alt popor“[3]. Prin urmare, numai prin cultivarea cultului trecutului glorios este posibil de a depăşi starea de nihilism naţional, ce ne-a rămas moştenire de la regimul totalitar, care avea scopul de a înstrăina popoarele ce se aflau sub ocupaţie de spiritul naţional, de mîndrie şi dragoste pentru Patrie, pentru acel colţişor de pămînt unde omul, pentru prima oară, a văzut lumina zilei, unde a crescut şi de unde s-a închegat înălţătoarea noţiune de Patrie.

---

[1] *Apud:* Marinescu C., Tănase Al., *Conştiinţa naţională şi valorile Patriei,* Editura Junimea, Iaşi, 1982, p. 95.

[2] Eminescu M., *Cugetări,* ediţie îngrijită de Marin Bucur, Editura Albatros, Bucureşti, 1978, p. 69.

[3] *Apud*: Marinescu C., Tănase Al., *op. cit.,* p. 139.

Putem constata că fenomenul dispariţiei tradiţiilor pe care îl atestăm astăzi nu se manifestă prin înlocuirea vechilor tradiţii cu altele noi. Însăși necesitatea unei astfel de substituiri poate fi reprezentată ca un adagiu acordat tradiţiei care acţiona, pînă nu demult, ca un clișeu. Se pune întrebarea: din cauza cui am ajuns la această stare de lucruri în prezent? În orice caz, pierderea tradiţiilor reprezintă un pericol pentru mentalitatea umană, pentru existenţa omului și a societăţii. Prin urmare, revenirea la tradiţiile naţionale, utilizarea potenţialului lor pozitiv constituie un imperativ al timpului, care poate deveni un jalon important în reglementarea și orientarea comportamentului uman pe făgașul constructiv.

2. Locul și rolul obiceiului în reglementarea conduitei umane

Printre cele mai importante tipuri de norme sociale care reglementează conduita umană, un loc deosebit îl ocupă obiceiurile și moravurile care se formează sub influenţa tradiţiilor populare, stabilite ca urmare a repetării frecvente a unor acţiuni cotidiene. Obiceiurile ordonează condiţia primară a omului, deschid căile de afirmare ale omului ca fiinţă axiologică și teleologică.

Obiceiul poate fi considerat definitivat în calitate de normă socială numai în cazul cînd conformarea de durată la mostrele concrete de conduită se transformă într-o deprindere a oamenilor sau într-o tradiţie a comunităţii, adică într-o normă de comportament. În societate, legătura indisolubilă dintre normele de comportament și practica acţiunii oamenilor determină apariţia și existenţa diversităţii obiceiurilor. Diverse grupuri sociale, etnice, comunităţi au obiceiurile lor. Ele se deosebesc și în funcţie de regiunea în care locuiesc aceste comunităţi, din motiv că reflectă diversitatea activităţii vitale a oamenilor în condiţii diferite.

Prin urmare, conţinutul obiceiului constituie o mostră de comportament, iar forma fixării lui este deprinderea. De aici reiese și specificul influenţei reglementatoare a normelor tradiţionale. Deosebirea lor de normele de drept sau de cele morale constă în aceea că ele nu presupun coordonarea comportamentului cu anumite exigenţe dispozitive, ci reproducerea unor variante de comportament. Existenţa obiceiului sub formă de deprindere consemnează faptul că lipsește necesitatea unei constrîngeri.

Obiceiurile se transformă treptat în deprinderi ale individului și în tradiţii ale comunităţii. Tradiţiile sînt reguli morale implicite, care definesc o serie de tabuuri, interdicţii sau stimulente ale acţiunilor sau conduitelor. Pe măsură ce aceste tradiţii sînt incluse în coduri orale sau scrise, în doctrine, generalizări etice sau filozofice, ele se transformă în moravuri care reglementează, fără intervenţia unei autorităţi, viaţa morală a colectivităţii.

Este cert faptul că sancţiunile asociate obiceiurilor și moravurilor nu au un caracter legal, ci posedă o esenţă mistică, tradiţională. Controlul social este exercitat prin intermediul unei influenţe permanente, care este resimţită de individ la nivelul inconștientului, exercitată de presiunile normative ale tradiţiilor și obiceiurilor. Sociologul polonez J. Szczepanski observă că „obiceiul este un mod de conduită statornicit, de care grupul leagă deja anumite aprecieri morale și a cărui încălcare provoacă sancţiuni negative. Obiceiul presupune, în mod cert, o anumită constrîngere în recunoașterea valorilor de grup și o constrîngere pentru a exista în mod obligatoriu componentele dorite în funcţie de aprecierea grupului“[1]. Aceste forme de constrângere obligă indivizii să elaboreze numai acele tipuri de acţiuni prevăzute în „codurile“ culturii din care fac parte, în modelele normative ale acesteia. Sociologul american J.V. Zanden face o distincţie între gradul de importanţă pe care membrii unei anumite societăţi o acordă relaţiilor de conduită și de acţiune și gradul de severitate care intervine în sancţionarea încălcării acestor reguli, el consideră că prin aceste criterii se poate face delimitarea între natura obiceiurilor și cea a tradiţiilor în baza cărora activitatea umană obţine un caracter normativ. Obiceiurile, menţionează el, nu sînt considerate de membrii unui grup sau ai unei societăţi ca fiind extrem de importante, motiv pentru care încălcarea lor nu atrage după sine sancţiuni prea severe. Spre deosebire de obiceiuri, tradiţi-

[1] Szczepanski J., *Noţiuni elementare de sociologie,* traducere din limba polonă de N. Mareș, Editura Științifică, București, 1972, p. 180.

ile sînt însă „norme“ extrem de importante, considerate ca atare de către toate grupurile sociale, iar încălcarea lor determină sancţiuni extrem de severe[1].

Obiceiul se referă la acţiunile cu caracter convenţional şi la actele de politeţe şi, din această cauză, ele se integrează unei „morale“ fluctuante, fiind diferită de la un grup la altul şi a cărei încălcare poate trece neobservată sau poate să implice sancţiuni cu caracter informal (bîrfă, batjocură, ironie etc.). Tradiţiile, la rîndul lor, implică existenţa unor standarde morale cu caracter general, încorporate în legi sau prescripţii religioase („Să nu furi!“, „Să nu ucizi!“ etc.), a căror încălcare atrage după sine sancţiuni punitive destul de severe. J.V. Zanden crede că este totuşi abuziv de a considera obiceiurile şi tradiţiile drept categorii binomice în măsura în care ele pot fi considerate, mai curînd, ca poli ai unui continuum de-a lungul căruia se localizează toate tipurile de norme sociale. Aceste norme sînt susţinute de constrîngerile implicite sau explicite, care intervin ca factori de presiune şi de conformare, pentru ca indivizii să desfăşoare acţiuni compatibile cu exigenţele normative.

Obiceiul se formează şi apare în mod spontan, ca urmare a aplicării repetate şi prelungite a unei conduite, aceasta devenind, treptat, o regulă intrată în viaţa colectivităţii respective, o tradiţie pe care oamenii o respectă din obişnuinţă[2]. O deprindere implică, prin esenţa sa, o regularitate în comportamentul unui individ, o dispoziţie sau o tendinţă de a face lucruri asemănătoare în circumstanţe repetabile. Este evident că deprinderile se obţin în cadrul existenţei sociale şi nu sînt înnăscute. Ele constituie nişte tipare de comportament pentru membrii unei anumite comunităţi şi se obţin de această comunitate pe parcursul istoriei sale, fiind impuse membrilor ei, şi nu obţinute de ei în mod individual. Din această cauză, obiceiul are, într-un anumit sens, un caracter conservator. Pe cît de încet se formează obiceiul, pe atît de greu (sau chiar mai dificil) încetează de a

[1] Zanden V.J., *Sociology – A Systematic Appraach,* The Ronald Press Company, New York, 1975.

[2] Korff W., *Norm und Sittlichkeit. Untersuchunden zur Logik der normativen Vernuft.* 2. neu eingel. Aufl., 1985, p. 59.

mai acţiona, prin procesul invers de ieşire din uz, adică de cădere în desuetudine. În societăţile primitive, arhaice, precum şi mai tîrziu, în Antichitate şi în Evul Mediu, obiceiul avea un cîmp deosebit de extins, pornind de la reglementarea vieţii de familie, a relaţiilor de rudenie, a obişnuinţelor alimentare şi vestimentare, pînă la cele privind producţia şi schimbul de bunuri.

Prin urmare, obiceiul se distinge de morală şi drept prin natura sa mai puţin raţională, mai puţin conştientă, mai puţin instituţionalizată, ce rezultă din chiar procesul său de formare spontană.

În funcţie de modalitatea de exercitare a controlului social realizat prin intermediul obiceiurilor şi tradiţiilor, prin interacţiunile reciproce dintre indivizi, prin participarea acestora la viaţa colectivă, prin influenţa opiniei publice, acesta poate fi spontan sau informal. Totodată, tradiţiile şi obiceiurile, ca modalitate de control social, se fondează pe anumite mecanisme de reglementare cu caracter psihosocial (sugestia, convingerea, constrîngerea, persuasiunea, manipularea şi alte influenţe sociale exercitate de opinia publică sau în cadrul grupurilor) şi cu caracter cultural (obiceiuri, moravuri, convenţii, cutume, tradiţii etc.). Prin urmare, tradiţiile şi obiceiurile, în calitate de norme, sînt susţinute de constrîngerile implicite sau explicite, care pot să intervină ca factori de presiune şi de conformare pentru ca indivizii să desfăşoare acţiuni compatibile cu exigenţele normative.

În cultura tradiţională românească s-a afirmat cu o pondere deosebită spiritul de dreptate, făcînd o legătură cu însuşi procesul de devenire a istoriei poporului nostru. Este demonstrat faptul că toate popoarele şi-au fundamentat principiile dreptului scris pe formele dreptului popular, cu o vechime recunoscută. Poporul nostru, ca şi celelalte, s-a bazat pe dreptul comunitar, „obiceiul pămîntului“ şi judecata sătească, ce se exercita din cele mai vechi timpuri. La sate, exista şi „scaunul de judecată“, şi legea de obşte, reprezentată prin „înţelepţii“ locului, care interveneau în toate rînduielile vieţii comunităţii. Prin urmare, judecata se făcea la o troiţă, în pridvorul bisericii sau chiar în pragul bisericii, mai era judecată la hotar, la marginea satului. „Sfatul bătrînilor“, spre exemplu, reglementa o

serie de probleme ale vieţii satului, intervenind în judecarea unor situaţii cotidiene, legate de certurile dintre vecini, de distrugerea caselor, la despărţirea între soţi, în caz de beţii, în judecarea femeilor cu moravuri uşoare etc.

Cercetătorul român V. Vetișanu menţionează că spiritul de dreptate la poporul român are, cu certitudine, o tradiţie îndelungată și configurează, într-un fel, dimensiunea umanismului românesc[1]. În procesul analizei acestui spirit, trebuie să purcedem de la relaţiile istorice date, care au permis sau nu afirmarea lui în plenitudinea sa. Mecanismele interioare ale spiritului de dreptate le găsim în împrejurările de ordin istoric, în secvenţele acestora, de la o epocă la alta. Sub acest aspect, spiritul de dreptate se cere înţeles într-o conexiune dialectică cu evoluţia vieţii istorice și printr-un context istoric dat, care a permis sau a scăzut puterea lui de afirmare. În studiile sale consacrate filozofiei istoriei, L. Blaga a descoperit că în anumite epoci cu o „viaţă cvasiistorică"[2], „domnilor români, de bine – de rău aleși încă din familii pământene, li se îngăduiau doar fapte de echilibristică politică, combinaţii meschine, mărunte socoteli de la o zi la alta, intrigi, aventuri, din cînd în cînd o faptă bună, dar nu o istorie de linie mare"[3].

Spiritul de dreptate s-a manifestat ca un mod de a fi, specific vieţii populare, respectiv, poporului asuprit pe plan naţional de cotropitorii străini. Eposul eroic românesc reprezintă o dovadă elocventă în această ordine de idei, prin solidaritatea colectivă pe care o relevă ori de câte ori se pune problema dreptăţii naţionale. În această situaţie, sentimentul dreptăţii era asociat cu cel al libertăţii. Folclorul păstrează aceste sentimente trăite de popor, printr-o poezie exprimată astfel: „Frunză verde, foi uscate, / în Moldova nu-i dreptate"[4]. Retragerea în codru era una din formele de protest în faţa asupririi străine, de unde apoi se organiza lupta pentru dobîndirea

[1] Vetișanu V., *Deschideri filosofice în cultura tradiţională,* Editura Eminescu, Bucureşti, 1989, p. 271.

[2] Blaga L., *Fiinţa istorică,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, 102.

[3] *Idem.*

[4] *Crestomaţie de folclor moldovenesc: pentru studenţii instituţiilor de învăţămînt superior,* Editura Lumina, Chișinău, 1989, p. 262.

drepturilor naţionale. Marele nostru poet M. Eminescu a exprimat, în opera sa, sentimentul înfrăţirii românului cu codrul, în vreme de restriște, pornind de la filonul popular: „Împărat slăvit e codrul, / Neamuri mii îi cresc sub poale, / Toate înflorind din mila / Codrului, Măriei Sale"[1].

Spiritul de dreptate poate fi cercetat și dintr-o altă perspectivă, ca ceva propriu gîndirii populare, mentalităţii și modului de viaţă ale poporului român. De aici și înţelegerea, și toleranţa care se întîlnesc în viaţa cotidiană, generînd cele mai trainice sentimente umane. Acest mod de existenţă presupune întotdeauna o înţelegere a lucrurilor și a situaţiilor, ce se aprofundează atunci cînd este vorba de om și de condiţia umană. Spiritul de dreptate ce persistă în obiceiurile populare exclude orice tendinţă de a absolutiza o situaţie dată, fiindcă gîndirea populară asimilează în permanenţă ceea ce se dovedește mai adecvat, mai propice oricărei situaţii, găsind posibilităţi de a modifica sau de a renunţa la ceva considerat irevocabil. De aici nu rezultă o relativitate a situaţiilor, ci o înţelegere concretă a lor, în măsură să ducă la un rezultat. B.P. Hasdeu a introdus, în chestionarele sale juridice, o întrebare cu privire la felul în care satele se cîrmuiesc singure, după spiritul de dreptate local[2]. Elementul principal pe care îl punea în evidenţă marele nostru înaintaș era moderaţia ţăranilor, ca element ce poate defini caracterul unei naţionalităţi, căci s-a manifestat sistematic și consecvent.

În mod deosebit, spiritul de dreptate a fost cultivat de proverb, care mai exprimă și îndoiala despre spiritul dreptăţii, adică faptul că nu întotdeauna dreptatea este aceea care învinge. Astfel că: „Judecata e oloagă cînd lipsește în cap o doagă", sau: „Judecata nu o poţi face cu lopata", căci: „Pînă la judecata lui Dumnezeu te mănîncă sfinţii", ori „Cînd banul te strînge de gît, ca gîdele cu șireangul, nu poţi cuvînta nici grăi dreptatea întreagă"[3].

[1] Eminescu M., *Povestea codrului,* „Opere", coordonator Mihai Cimpoi, vol. 1, Editura Gunivas SRL, Chișinău, 2001, p. 109.

[2] Hasdeu B.P., *Scrieri filosofice,* ediţie îngrijită de Vasile Vetișanu, Editura Ştiinţifică și Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 243.

[3] Vetișanu V., *op. cit.,* p. 273.

3. Rolul normelor de convieţuire în reglementarea conduitei umane

Normele de convieţuire constituie o categorie apropiată într-un fel de obiceiuri, dar şi de normele morale ce o formează. În această categorie includem normele de bună-cuviinţă, normele protocolare, de politeţe, de curtoazie, de bunăvoinţă, foarte numeroase şi prezente în viaţa de zi cu zi. Astfel, după cum arată filozoful român din perioada interbelică, Eugeniu Speranţia, calitatea sau trăsătura distinctă a acestor norme este dată de o anumită apreciere sau preţuire reciprocă a persoanelor, exprimată prin „stima", „consideraţia" sau „respectul" ce şi-l datorează unul altuia. Aceste norme pot contribui la întreţinerea raporturilor interumane, ale convieţuirii, însă aportul lor este redus, iar uneori superficial sau numai formal, dacă nu sînt dublate de motivaţii puternice morale. „Simpla politeţe nu apără şi nu asigură convieţuirea, pe cînd convieţuirea, odată asigurată, se poate cizela şi adînci prin politeţe"[1].

Normele de convieţuire sînt norme prin care se exprimă atitudini şi comportamente precum cele legate de buna-cuviinţă, de politeţe, curtoazie, cordialitate, de prietenie reciprocă, ele n-au forţă de impunere fără reglementări juridice (în lipsa acesteia eficienţa normei de convieţuire se bazează pe motivaţia morală şi libertatea subiecţilor de a se conforma sau nu acelei reguli).

Tot în categoria acestor norme de convieţuire sînt incluse diferite reguli de cultură, igienă şi comportament „civilizat", formate sub presiunea grupului.

Un segment important al normelor de convieţuire socială este cel al deontologiei profesionale, cum se întîmplă în lumea medicală sau în mediul cadrelor didactice. Am remarcat deja că specificul comun al acestor norme este faptul că ele depind mai mult de uzanţe decît de morală sau drept, ele se formează treptat, spontan şi nu sînt creaţia imediată a unei organizaţii, însă, la un moment dat, ele pot fi colectate şi înscrise într-un statut. În anumite condiţii, poate in-

[1] Speranţia E., *Introducere în filosofia dreptului,* ediţia a doua reanimată şi adăugită, Tipografia Cartea Românească, Cluj, 1944, p. 396.

terveni o reglementare juridică, printr-un act normativ, astfel încît norma de convieţuire socială capătă şi forţă juridică, devenind, astfel, o normă juridică oficială. Prin urmare, importanţa normelor de convieţuire socială reiese şi din faptul că în anumite condiţii, pentru respectarea lor (a unora dintre ele, evident), poate să intervină o reglementare printr-un act normativ. În această circumstanţă, norma de convieţuire socială obţine şi forţă juridică, devenind astfel o normă juridică.

Lecturi

Capcelea V., *Dimensiunea filozofică a noţiunii „tradiţie" şi funcţiile ei sociale*, în: „Revista de Filosofie şi Drept", 2006, nr 1-2, p. 21-30.

Capcelea V., *Normele sociale*, Editura ARC, Chişinău, 2007.

Capcelea V., *Tradiţiile naţionale: continuitate în dezvoltarea generaţiilor*, Editura Evrica, Chişinău, 1998.

Huszar T., *Morala şi societatea*, Editura Politică, Bucureşti, 1967.

Mihai Gh., Motică R., *Fundamentele dreptului. Teoria şi filosofia dreptului*, Editura ALL, Bucureşti, 1997.

Vetişanu V., *Deschideri filosofice în cultura tradiţională*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1989.

Test pentru autoevaluare

1. În ce constă esenţa şi caracterul social-istoric al tradiţiilor?
2. Care sînt funcţiile sociale ale tradiţiilor?
3. Cum explicaţi diversitatea obiceiurilor la diverse popoare şi modul lor de reglementare a conduitei umane?
4. În ce constă rolul normelor de convieţuire socială în reglementarea comportamentului uman?

Politeţea este calitatea omului bine-crescut
(Proverb românesc)

Tema nr. 2. Politeţea, buna-cuviinţă şi eticheta

PLANUL:
1.
Politeţea
2.
Buna-cuviinţă
3.
Eticheta

1. Politeţea

Demult, la începutul existenţei umanităţii, oamenilor li s-a dat minunatul drept de „a fi". Prin atitudinea şi comportamentul nostru, prin agoniseala cognitivă şi afectivă pe care o realizăm şi o punem în slujba progresului nostru şi al semenilor noştri, avem obligaţia să respectăm această condiţie umană, singura capabilă să ne asigure „evoluţia armonioasă în mersul spiralat al istoriei", dacă utilizăm sintagma lui Hegel.

Odată cu începutul existenţei sale sociale, umanitatea a impus norme de comportament în toate domeniile esenţiale ale vieţii: hrana şi îmbrăcămintea, relaţiile dintre sexe, relaţiile dintre inferiori şi superiori, corespondenţa, primirea oaspeţilor etc. Comportamentul prescris în aceste ocazii a fost codificat în reguli precise, iar nerespectarea lor însemna excluderea din categoria socială respectivă. În toate timpurile, în toate tipurile de grupuri umane, politeţea a fost indispensabilă traiului în comun, chiar dacă obiceiurile difereau de la o ţară la alta.

Un element al politeţii sînt regulile şi formulele de adresare. După o jumătate de secol de dominaţie a sistemului totalitar în care relaţiile erau obligatoriu tovărăşeşti şi egalitare, ignorînd orice diferenţă de sex sau de rang social, trebuie să stabilim reguli autentice de adresare şi etichetă. Adresarea este, înainte de toate, o formă de recunoaştere a statutului social, iar „dumneavoastră" şi „tu" indică în primul rînd gradul de superioritate şi de inferioritate. La început nu era vorba de politeţe propriu-zisă, care are adesea ceva convenţional, ci de bună-cuviinţă, de bun-simţ, de respect, de cei şapte ani de-acasă. Iniţial, aceste adresări exprimau, sincer şi spontan, o anumită atitudine, devenind, cu timpul, nişte „formule" ce s-au golit parţial de conţinut, s-au instituţionalizat.

Ce înseamnă, în ziua de azi, un om bine-crescut? Cum trebuie să fie conduita unei persoane educate? Regulile de odinioară s-au schimbat pe alocuri, ţinînd pasul cu timpul. Potrivit unui studiu, 50% dintre americani sînt îngrijoraţi în privinţa lipsei de cunoştinţe în acest domeniu şi se tem că viitorul le va zdruncina şi mai tare buna-creştere. Bunele maniere sînt, în primul rînd, răsplata unui comportament civilizat. Nu de puţine ori auzim replici de genul „parcă ar fi crescut în junglă", care ţintesc purtarea necivilizată, în special în rîndul tinerilor. Toate aceste reguli de bună purtare sînt învăţate, şi nu înnăscute.

În toate vremurile, oamenii au năzuit spre ameliorarea condiţiei lor. Societatea trăieşte în noi, dar şi prin noi. Economia, politica, cultura, ştiinţa, literatura, arta, învăţămîntul, familia se judecă nu numai în perspectiva istorică şi socială, ci şi prin prisma vieţii cotidiene a oamenilor, cu toate problemele lor intime, personale, materiale ce le marchează conştiinţa, caracterul şi comportamentul. Din această cauză, trebuie să încercăm să ajutăm oamenii să se înţeleagă între ei, să înţeleagă societatea în întregime şi devenirea ei, iar aceasta, la rîndu-i, să observe omul şi să-l înalţe.

Dacă legea reprezintă un act de voinţă al statului prin care se „impun" cetăţenilor anumite reguli obligatorii de comportare, normele morale exprimă anumite cerinţe pe care societatea le „recomandă" în privinţa comportării individului sau grupului social.

În mod frecvent se foloseşte termenul de politeţe, ce ar trebui să cuprindă majoritatea regulilor simple de comportament în societate. Politeţea este un liant relaţional al lumii civilizate. Totodată, am mai

putea numi politeţea drept „permanenta atenţie acordată celor din jur“, „arta de a fi plăcut celor din jur“ sau „respectarea demnităţii tuturor, începînd şi terminînd cu a ta însuţi“. Nu se poate trăi în societate fără politeţe. Un vechi proverb indian spune: „Florii i se cere parfum şi omului politeţe“. Parfumul plăcut al unei flori impresionează pe mai toată lumea, dar oare mai pot impresiona politeţea şi bunul-simţ? Esenţa politeţii constă în grija pe care trebuie să o avem, prin spusele şi faptele noastre, faţă de oamenii din jur. Politeţea, fiind „moneda de schimb“ a relaţiilor zilnice în toate împrejurările, platforma comună de înţelegere şi bună-voinţă, implică: omenie, simţul dreptăţii, simţul frumosului, tact, bun-simţ, decenţă.

Politeţea reprezintă, de fapt, o formă avansată a „bunei-cuviinţe“ fiind fundamentală pentru „etichetă“. Respectarea legilor statului este obligatorie, pe cînd cinstirea legilor bunei-cuviinţe este voluntară, dar, în opinia lui Seneca, unul dintre cei mai mari filozofi din Roma antică, „ceea ce nu opreşte legea opreşte buna-cuviinţa“. Bunul-simţ presupune respectarea personalităţii şi muncii altuia, preţuirea omului şi a calităţilor lui umane, a adevărului, modestiei, discreţiei, corectitudinii şi îngăduinţei, disciplinei liber consimţite. Buna-cuviinţă are o semnificaţie apropiată de politeţe, dar ea este însă o politeţe spontană, nedeliberată, ce decurge din înţelepciunea poporului, din omenie. Ea reprezintă elementul de bază în comportament, este un reflex al fondului moral-uman, o „ştiinţă a purtării“.

Politeţea nu înseamnă doar o deprindere. Spre exemplificare, vom relata o foarte veche povestire. Richelieu, cardinalul Franţei din anul 1622, cunoscut pentru setea nepotolită pe care a avut-o pentru putere, cînd voia să se destindă după o zi obositoare, făcea gimnastică. Într-o zi, un apropiat colaborator de la curtea sa, intrînd în biroul în care lucra cardinalul, l-a văzut sărind. Intuind jena cardinalului surprins în această postură, care distorsiona cu funcţia sa curteanul şi-a scos imediat haina şi i-a spus lui Richelieu: „Pun rămăşag că şi eu fac salturile acestea la fel de bine ca şi Eminenţa Voastră!“ Care ar fi morala? Politeţea poate însemna şi conduita potrivită impusă de o situaţie penibilă, poate fi şi grija de a nu-i nemulţumi pe ceilalţi oameni prin cuvintele şi purtarea noastră.

Bunele maniere şi bunul-simţ nu sînt numai o „etichetă“ pentru societate, ci şi pentru acasă. Cine nu-şi tratează cu respect propria familie, nu poate pretinde că ar avea bun-simţ. Mulţi au tendinţa să confunde obişnuinţa şi rutina de acasă cu lipsa celui mai elementar respect faţă de membrii familiei pe care o au. A pretinde că eşti un rege/ regină, iar ceilalţi sînt nişte umili servitori, care să-ţi aducă încălţămintea de la intrarea în casă, care să-ţi servească masa la ore fixe, să-ţi cureţe pantofii şi să răspundă la telefon în locul tău, care să-ţi pună oricînd la dispoziţie tot ceea ce doreşti, avînd doar îndatoriri şi niciun fel de drepturi, este deja un abuz!

Socrate a fost căsătorit cu insuportabila Xantipa, devenită pentru posteritate simbolul soţiei cicălitoare. Într-o zi, după ce a ascultat tot felul de injurii nejustificate la adresa sa, Socrate ieşi din încăpere ca să nu o mai audă vociferînd. Cînd Xantipa îşi dădu seama ca urlă singură, a ieşit din urma soţului şi s-a răzbunat aruncînd peste el o căldare cu apă. Păstrîndu-şi calmul, înţeleptul Socrate a exclamat: „După atîtea tunete, era de aşteptat şi o ploaie…“ E greu de presupus că un soţ/ soţie din ziua de azi ar putea tolera aşa ceva, dar sînt situaţii cînd este nevoie de mult tact şi înţelepciune pentru a dezamorsa tensiunile, a salva căsnicia şi a schimba definitiv anumite comportamente. Bunul-simţ nu atrage întotdeauna respect şi recunoştinţă, iar politeţea nu înseamnă nicidecum umilinţă, nici linguşire, ci o atitudine respectuoasă faţă de cei din jur şi faţă de sine însuşi. Tocmai de aceea, este atît de importantă compatibilitatea în cuplu, care se bazează pe dorinţa de a coopera. Totodată, este necesară acceptarea persoanelor pe care se întîmplă să ne fie alături, indiferent de sentimentele pe care le avem unii pentru alţii.

Politeţea nu mai este un „lux“, ci un imperativ al societăţii contemporane, un semn distinctiv al omului zilelor noastre, o victorie împotriva instinctelor, un îndemn pentru respectarea regulilor de convieţuire socială, a principiilor şi normelor de muncă şi comportare într-o societate liberă, ce aspiră către frumos. Adevărata politeţe presupune şi bunătate. Un om bine-crescut este un om bun, un altruist, un om generos, cult şi manierat.

Corectitudinea este un element necesar politeţii, constituind, în primul rînd, o manifestare de respect faţă de societate. Adevărata politeţe implică o corectitudine prevenitoare, plină de atenţie, animată de bunăvoinţă. Cuviincios (politicos) este omul sincer, calm, deschis, atent, nesofisticat, încrezător în forţele proprii şi în bunacredinţă a celorlalţi. Politeţea reală este senină, luminoasă, binefăcătoare, dătătoare de mulţumire şi de bucurie. Încearcă şi lărgeşte sfera bunăvoinţei din jurul tău, oferă şi primeşte bucurie, o bucurie sănătoasă, robustă, curată şi sinceră, şi ea va lumina toate lucrurile şi pe tine însuţi.

În concepţia contemporană, politeţea nu cunoaşte constrîngerea în nicio formă a ei. Ea este acceptată de omul civilizat ca urmare a înţelegerii necesităţii de a găsi un limbaj comun cu alţi oameni, de a coordona dorinţele proprii cu dorinţele celorlalţi. Nu este destul a-ţi însuşi un ansamblu de reguli care definesc politeţea, pe motiv că adevărata politeţe este cea integrată personalităţii umane, devenită reflex şi exercitată ca atare. Similar culturii, politeţea adevărată este ceea ce rămîne după ce au fost uitate regulile învăţate, autocontrolul iniţial, autodisciplinarea, transformîndu-se, cu timpul, în a doua natură a omului, iar deprinderea devine reflex, reacţiile se automatizează, comportamentul instinctiv devine politicos, cel primitiv devine civilizat.

Un om bine-crescut este stăpîn pe purtarea şi pe reacţiile sale, sigur de el, comportîndu-se liber, cu dezinvoltură. Nesiguranţa şi timiditatea îşi au originea, de cele mai multe ori, în necunoaşterea regulilor de politeţe. De aceea, să nu ne sfiim să ne cerem scuze dacă sîntem în culpă, să recunoaştem faptele fără ocolişuri. Trebuie să apreciem povaţa dată de cel cu fire argintii la tîmple şi totodată, să avem răbdare inepuizabilă cu cei tineri şi foarte tineri. O regulă de bază a politeţii este cuprinsă în cunoscutul proverb românesc: „Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face".

Omul trebuie să manifeste politeţe faţă de toată lumea, atît faţă de persoanele sus-puse şi cele mai în vîrstă, cît şi faţă de subalterni, faţă de cei mai tineri sau mai fragili, faţă de femei, faţă de semenii noştri. Politeţea faţă de superiori indică respectul, iar politeţea manifestată faţă de inferiori desemnează delicateţea şi gingăşia. Cuvîntul „cuviincios" este un adjectiv fără grade de comparaţie. Politeţea este integră şi omniprezentă, ea se aplică oriunde, acasă, pe stradă, în transportul în comun, în magazine, la serviciu, la cinematograf, alături de prieteni, de colegi, de necunoscuţi, la facultate sau la locul de lucru, pe şantier, în autobuz, la cantină, la teatru sau la petrecere, în familie şi chiar în stricta intimitate. Prin urmare, bunul-simţ trebuie să fie nelipsit în orice loc.

Politeţea este permanentă. Oamenii bine-crescuţi sînt cuviincioşi 24 de ore din 24. Politeţea se însuşeşte ca o autodisciplinare constantă. În societate trebuie să fim mereu calmi şi exigenţi cu noi înşine, încrezători şi îngăduitori cu ceilalţi, oriunde şi oricînd, la toate orele şi în toate împrejurările! Domnişoara care răspunde urît solicitantului de la ghişeu nu poate fi „distinsă" nici la cinematograf, nici acasă. Oamenii care manifestă politeţe numai cîteva ceasuri pe zi sau numai în anumite împrejurări nu sînt politicoşi deloc.

A fi om înseamnă, în primul rînd, a te purta omeneşte cu semenii tăi, a-i respecta. Politeţea nu se rezumă însă la strădania de a-i respecta pe ceilalţi, deoarece înarmîndu-ne cu bun-simţ, va trebui să facem un al doilea pas important impus de politeţe, înfierînd actele de nepolitеţe flagrantă, astfel încît politeţea să fie „activă". Demnitatea umană, preţuirea semenilor noştri, ocrotirea femeilor şi copiilor, a vîrstnicilor sau suferinzilor impun acest lucru. Prin urmare, ieşirea din pasivitate este o caracteristică a politeţii.

Politeţea este deci şi o atitudine. Un om bine-crescut nu poate rămîne indiferent la ceea ce se întîmplă în jurul său. De aceea trebuie să intervenim pretutindeni în numele politeţii şi să condamnăm, în primul rînd prin atitudinea noastră, orice act necivilizat, începînd cu cel mai nevinovat şi sfîrşind cu grosolănia cea mai agresivă. Trebuie să fim solidari cu oamenii politicoşi sau care sînt puşi în situaţia de a apăra politeţea. De vreme ce atitudinea colectivă este cea mai convingătoare, trebuie să căutăm să dăm dovadă de înţelegere, de civilitate, de solidaritate cu cei corecţi, iar faţă de cei care se abat de la purtarea civilizată, cu bună ştiinţă şi cu rea-voinţă, este justificată şi necesară riposta fermă.

Ce-i drept, politeţea este cea mai săracă, mai superficială şi mai discutabilă dintre virtuţi, deoarece este ambiguă. Ea maschează atît lucruri bune, cît şi lucruri mai rele. De multe ori, politeţea este un artificiu estetic.

La copii, politeţea se formează prin disciplină, care porneşte de la însuşirea regulilor privind igiena corporală, mersul şi gesturile, încheindu-se cu formulele de adresare către congeneri, către persoanele de sex opus, către adulţi, părinţi, educatori, etc. şi stilul de comunicare cu aceştia. Copiii le învaţă pe toate din practica nemijlocită. În această ordine de idei, Aristotel spunea pe bună dreptate că „Lucrurile pe care trebuie să înveţi să le faci le înveţi făcîndu-le… Făcînd fapte drepte, devenim şi noi drepţi, făcînd fapte moderate, devenim moderaţi, iar acţiunile curajoase ne fac curajoşi“[1].

Politeţea este insuficientă pentru a considera normal comportamentul unui adult, dar este totuşi mereu necesară. Ea este însă absolut necesară pentru copii, ca aceştia să înceapă să devină oameni, de aceea trebuie să i-o altoim copilului din primele zile de viaţă. Familia are un rol important în educarea respectului pentru bunele maniere şi celelalte reguli de viaţă. Părinţii, bunicii, rudele, fraţii şi surorile participă la acest proces, care nu este scutit de tensiuni şi de contradicţii. Dar, cum astăzi tot mai mulţi copii cresc în instituţii de îngrijire rezidenţială, deoarece părinţii şi ceilalţi membri ai familiei sînt nevoiţi să migreze, în căutarea unui loc de muncă, peste hotarele Republicii Moldova, normele de politeţe se învaţă atît în grupurile spontane formate în cadrul acestor instituţii, cît şi în cele organizate pe vîrste şi supravegheate de personalul calificat. Cînd ajunge la adolescenţă, omul îşi însuşeşte regulile de politeţe, aceasta devenind partea exterioară, formală a comportamentului său. De aceea, se spune că un adolescent întîrziat este de preferat unui copil prea ascultător, căci cel dintîi îşi asumă această conduită morală, înţelegînd şi simţind mai multe lucruri decît cel de-al doilea.

Prin urmare, politeţea nu este întotdeauna o virtute, ci este adesea o atitudine formală. Comparată cu virtutea sau cu inteligenţa, ea

[1] Aristotel, *Etica nicomahică,* 1103 a, 33 b 1.6.

nu înseamnă prea mult. Însă fiinţele inteligente şi virtuoase nu sînt scutite niciodată să fie cuviincioase în relaţiile lor cu ceilalţi. Aşa că este bine ca fiecare să înveţe să se comporte politicos cu semenii săi.

2. Buna-cuviinţă

Deseori unele acţiuni săvîrşite de oameni nu pot fi calificate ca imorale, dar ele pot fi calificate ca fiind în contradicţie cu regulile bunei-cuviinţe. Spre exemplu, este necuviincios să nu respecţi regulile colectivităţii din care faci parte, să strigi pe cineva de pe partea opusă a străzii, să ţii mîinile în buzunare cînd vorbeşti cu o femeie, să intri la un concert de muzică simfonică, îmbrăcat în pantaloni scurţi. Aceasta înseamnă să nu respecţi normele unei conduite civilizate, caracteristice grupurilor şi comunităţilor date.

Bunul-simţ, buna-cuviinţă şi comportamentul civilizat în societate nu pot fi separate de moralitate, căci o conduită frumoasă este morală şi viceversa, ceea ce este moral este frumos. Considerăm deci că profilul moral, cinstea, corectitudinea şi celelalte componente ale sale fundamentează atitudinea omului în relaţiile sociale şi definesc ceea ce numim demnitate umană, iar politeţea îi adaugă distincţie şi eleganţă.

Regulile bunei-cuviinţe, în opinia lui Gh. Mihai şi R. Motică, sînt de o mare diversitate, fiind clasificate în două categorii: general-empirice, valide pentru o comunitate naţională, pentru o rasă, pentru un mediu urban sau rural; particular-empirice, caracteristice pentru o zonă, pentru o categorie socioprofesională[1]. Ele îşi au originea într-o tradiţie: în Moldova este cuviincios să-l întrebi pe musafir dacă doreşte să mănînce, iar în Crişana – dacă doreşte să se odihnească. Unii autori susţin că regulile bunei-cuviinţe nu au un fundament raţional, ca şi cum ele ar izvorî din instinct sau din intuiţie. Spre exemplu, se consideră cuviincios ca bărbatul să urce scara înaintea femeii şi aceasta se fundează pe un temei raţional. Totodată,

[1] Mihai Gh., Motică R., *Fundamentele dreptului. Teoria şi filosofia dreptului,* Editura ALL, Bucureşti, 1997, p. 78.

se crede cuviincios să dai sunetul radioului din apartamentul tău astfel încît să nu obligi pe vecin să asculte preferinţele tale muzicale, și despre asta nu se poate spune că nu e raţional. Fiecare domeniu al activităţii umane presupune și o ţinută vestimentară adecvată, corespunzătoare normelor etice: e necuviincios să vii la lecţii în haine de gală. Există și gesturi care ar trebui evitate în anumite situaţii: nu e cuviincios să-ţi treci mîna prin păr la restaurant sau cînd discuţi cu cineva.

Unele reguli ale bunei-cuviinţe au fost codificate sub denumirea de reguli ale bunelor maniere: în afaceri, în politică, în diplomaţie. Aceste codificări au o mare doză de convenţionalism și raţiunea lor e foarte greu de stabilit. Spre exemplu, există niște exigenţe cu privire la ţinuta vestimentară a persoanelor care participă la o întîlnire de afaceri, considerîndu-se important orice detaliu, inclusiv accesoriile pe care le poartă omul de faceri sau parfumul pe care îl folosește.

Buna-cuviinţă înseamnă corectitudinea în ţinuta și în atitudinea exterioară, în cuvînt și faptă, respectarea bunelor maniere și a normelor sociale, amabilitate. Ea se manifestă variat, după condiţiile impuse de epocă, de mediu și societate, dar satisface totdeauna cerinţa firească a corectitudinii. Buna-cuviinţă ca virtute creștină, înseamnă evitarea a tot ce poate constitui un motiv de atașare senzuală pentru tine însuţi și pentru alţii. „Ci fiecare din noi să i se facă plăcut aproapelui său în ceea ce este bun spre zidire“[1]. Desigur, buna-cuviinţă nu trebuie să fie falsă și artificială, ci reală, smerită, plină de iubire faţă de aproapele, de respect și ascultare faţă de conducători, deci condusă de principiile morale.

Mai toată lumea admite că educaţia e ceva bun (chiar dacă principiile și metodele ei variază), dar nu trebuie subestimată necesitatea și viabilitatea bunei-cuviinţe. Ne raliem opiniei lui A. Pleșu, care spune că „buna-cuviinţă e utilă și în detaliul zilnic, și în marile dezbateri ale veacului. Ea aduce, în orice împrejurare, o notă de politeţe și înţelepciune, de natură să facă viaţa suportabilă[2].

[1] *Romani,* 15: 2

[2] Pleșu A., *Nici așa, nici altminteri nu e frumos,* în: „Dilema veche“, anul II, nr. 101, 23 decembrie, 2005.

3. Eticheta

Primul lucru la care ne gîndim cînd auzim acest cuvînt ce pare a fi sofisticat sau aristocratic – „etichetă“ – este că aceasta ţine de înalta societate, deși nu este deloc așa. Eticheta nu este o emblemă a caselor regale sau a elitei intelectuale. Uneori, sintagma ne duce cu gîndul la epoca victoriană, cînd societatea engleză din ce-a de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea acorda o importanţă crucială codurilor comportamentale. Toţi cei care nu respectau aceste coduri erau înlăturaţi din cercurile înalte. Cu timpul, exigenţele s-au diminuat. Din această cauză, eticheta sau simbolul unei bune conduite poate părea acum o idee demodată, dar totuși viabilă. Există o etichetă în absolut tot ceea ce facem, fie că mergem pe stradă sau trimitem un e-mail. În fiecare zi, nu facem decît să demonstrăm cine sîntem în raport cu lumea înconjurătoare. Respectul pentru ceilalţi este echivalent cu respectul pentru propria persoană. Bunele maniere nu vor dispărea niciodată, pe cînd definiţia și interpretarea lor se schimbă de la o perioadă la alta. Spre exemplu, cunoaștem cu toţii expresiile „a arunca (cuiva) mănușa“ și „a ridica mănușa“, a căror semnificaţie, astăzi, este de „a provoca la duel“ și respectiv „a accepta provocarea“, nemaifiind vorba de un duel propriu-zis, ci o polemică, și „mănușa“ fiind o metaforă. În trecut, atunci cînd un bărbat îi arunca adversarului său mănușa, actul său se traducea prin provocare la duel. Rivalul care accepta duelul era un cavaler, chiar dacă exista riscul să își piardă viaţa. Dacă refuza, era un laș.

Potrivit *Wikipedia*, eticheta reprezintă „un cod care influenţează comportamentul social, potrivit unor norme convenţionale existente într-o societate, într-o clasă socială sau într-un grup“. De obicei, regulile etichetei sînt nescrise și reflectă, de fapt, un cod etic fundamental sau, din contră, pot fi doar la modă. Termenul are origini franceze, din timpul regelui Ludovic al XIV-lea. Europenii, și în zilele noastre, pun accent pe respectarea comportamentului potrivit, dar în SUA, eticheta este considerată, de către unii, o barieră, o restricţie inutilă a libertăţii de exprimare. Alţii o respectă, dovadă fiind afișele postate la intrarea în anumite restaurante din SUA: „*No*

shoes, no shirt, no service“ (accesul nu este permis decît dacă ai o vestimentaţie adecvată).

Normele şi regulile conduitei umane au apărut în etapele timpurii ale dezvoltării societăţii şi, ulterior, au fost numite etichetă sau bunele maniere. Ele rezultă din necesitatea oamenilor de a trăi împreună, în funcţie de situaţia lor materială şi de locul pe care îl ocupă în ierarhia socială. Codul manierelor elegante este alcătuit dintr-o mulţime de legi, de convenţii, avînd, toate, un numitor comun: a nu-i deranja şi a nu-i inoportuna pe semenii noştri, ci, dimpotrivă, a-i face să se simtă bine în preajma noastră. Prin urmare, bunele maniere îşi au rădăcinile într-un sentiment uman profund, care tinde spre o armonie între comportare şi etică, între frumuseţea caracterului uman şi moralitatea sa. Pornind de la premisa că fiecare dintre noi este unic, se poate afirma că fiecare are dreptul de a fi respectat. Dar de acelaşi respect trebuie să se bucure şi cei din jur. Numitorul comun este acela de a-l face să se simtă bine pe cel din preajma ta, de a nu-l deranja pe semenul tău.

Se crede că prima carte de bune maniere a fost scrisă în preajma anului 2400 î.Hr. de către edilul Egiptului Ptah-Hotep, primul ministru din perioada de domnie a lui Djedkare Isesi în cea de-a Cincea Dinastie. Bazele codului bunelor maniere, cum îl cunoaştem astăzi, se întrevăd în Antichitate, atunci cînd s-a inventat un spaţiu civic al gestului (agora, forumul, teatrul), precum şi arta utilizării lui, arta oratoriei. Anticii puneau un accent deosebit pe mişcările corpului, deoarece ei considerau că prin acestea, individul îşi exprimă noblеţea şi perfecţiunea spiritului. Gesturile trebuiau să urmeze o linie mediană, să nu fie nici domoale, dar nici foarte iuţi – de fapt, aceasta şi exprimă faimosul proverb roman: „mediocritas optima est“ sau una dintre legile păstrate la Templul lui Apollo din Delfi: „Nimic prea mult“.

Evul Mediu a venit cu o percepţie uşor diferită – gesturile erau expresia unei realităţi ascunse, descriau interiorul persoanei, îi caracterizau sufletul, viciile, slăbiciunile şi virtuţile. Controlîndu-şi corpul, printr-o atitudine disciplinată a gesturilor, omul se putea modela, putea deveni mai bun. Astfel, se simte influenţa pe care o

avea asupra oamenilor viziunea creştină asupra unei divinităţi omnisciente şi omniprezente – omul, chiar dacă este lipsit într-o anumită conjunctură de compania semenilor săi, este totuşi supravegheat în permanenţă de Dumnezeu, iar gesturile sale nu-i mai vizează doar pe ceilalţi, ci şi o Fiinţă transcendentă, faţă de care trebuie păstrată o anumita ţinută. Poate tocmai de aceea, pînă astăzi, se consideră că manierele trebuie respectate indiferent dacă individul se află în spaţiul public sau în intimitate. Firește, funcţia ordonatoare şi morală a gesturilor şi-a mai pierdut din substanţă, odată cu trecerea timpului, şi multe din normele care guvernau societatea în perioada medievală au obţinut valenţe metaforice.

Lipsa politeţii din societăţile mileniului al treilea are o explicaţie foarte întemeiată: dintotdeauna bunele maniere au coexistat cu tentaţia oamenilor de a se opune regulilor impuse de politeţe, deoarece, la o primă vedere, acestea par restrictive, inutile şi inventate ca să îngrădească libertatea de exprimare a individului. Dar, după o scurtă experienţă de viaţă, mulţi oameni sînt nevoiţi să accepte că bunele maniere nu sînt deloc de prisos, ci că acestea contribuie în mod substanţial la coabitarea armonioasă cu ceilalţi.

În linii generale, eticheta reprezintă o totalitate de reguli de comportare care reglementează manifestarea exterioară a interacţiunilor dintre oameni (conduita cu cei din jur, formele de adresare şi de salutare, comportamentul în locurile publice, manierele, ţinuta vestimentară etc.). Eticheta reprezintă o parte componentă a culturii exterioare a persoanei şi a societăţii. Sînt cunoscute diverse tipuri de etichetă: eticheta diplomatică, eticheta de curte, eticheta „înaltei societăţi“ etc. Eticheta se întemeiază pe legile bunei-cuviinţe, de politeţe şi contribuie la elaborarea unei atitudini binevoitoare şi respectuoase faţă de oameni şi diverse instituţii de stat. În general, eticheta coincide cu dezideratele generale ale politeţii, tactului şi amabilităţii. În acelaşi timp, nu trebuie să uităm că respectarea strictă a regulilor exterioare ale adresării faţă de alţi oamenii nu exclude reaua-voinţă sau o atitudine nejustificată faţă de ei.

Eticheta este dependentă de cultură. Ceea ce pentru unii este excelent, pentru alţii poate să fie şocant sau inadecvat. Încă o dată,

avem exemplul relativității, pentru că și comportamentul variază de la un popor la altul. De exemplu, în China, o persoană care ia ultima bucată de mîncare de pe o farfurie aflată în centrul mesei, fără să îi întrebe pe ceilalți mai întîi, comite o gravă eroare și insultă generozitatea gazdei sau a cunoștințelor. În America, același gest este privit ca fiind normal, iar gazda consideră că musafirul său a apreciat meniul, din moment ce a luat și ultima bucată.

Eticheta se bazează pe ideea de a le fi recunoscător celorlalți și a-i trata de la egal la egal, a le vorbi calm și a le crea o stare confortabilă. Lipsa ei este întîlnită la persoanele plictisitoare și incomode, care adoră să vorbească despre ele înseși și insistă să fie aprobate în tot ceea ce spun. Plictisirea interlocutorului este un act de grosolănie și egoism. Evitarea bădărăniei și păstrarea bunului-simț conversațional sînt în strînsă legătură cu inteligența emoțională, care poate fi studiată și aplicată de fiecare în parte. Această inteligență emoțională nu are legătură cu aceea cît de deștepți am fost în școală, ci presupune o autoestimare corectă și empatie – posibilitatea de a înțelege cum poate să îi afecteze pe ceilalți comportamentul tău. Această calitate pune în mișcare două motoare puternice, care lucrează, în acest caz, „cot la cot": emoțiile și gîndirea.

Comportamentul destoinic al omului era prețuit încă din Antichitate. Însă grecii considerau că omul se poate comporta bine numai în cazul cînd posedă anumite facultăți morale, o armonie a „spiritului și corpului" (după Platon), a extrinsecului cu intrinsecul. Cu toate acestea, comportamentul extrinsec al omului, care corespunde normelor etichetei și regulilor bunei-cuviințe, obține un sens personal numai atunci cînd la baza acestuia sînt plasate motive morale. Comportamentul cuviincios reprezintă un rezultat al atitudinii conștiente față de propriile acțiuni și responsabilitatea pentru consecințele lor. Eticheta moștenește cele mai bune principii morale, norme, obiceiuri, tradiții ale comportamentului și cultura de comunicare a tuturor popoarelor. Ele sînt general-umane sau aparțin unui anumit popor. Spre exemplu, japonezii, de regulă, nu utilizează în comunicare obiecția „Nu". Ei se închină atunci cînd se întîlnesc cu cineva, iar închinăciunea poate fi diferită, în dependență de statutul persoanei întîlnite. Cu cît este mai înalt rangul său, cu atît plecăciunea este mai joasă. Unele dintre regulile de etichetă care au aparținut unor popoare, devin treptat un bun al întregii umanități (spre exemplu, din China antică și Japonia, ne-a parvenit manifestarea respectului față de cei în vîrstă, de la romanii antici – obiceiul ospitalității).

Totodată, postulatele morale rămîn neschimbate, iar eticheta poate să se schimbe în funcție de timp și spațiu. În SUA, în anul 1946, a fost creat *Institutul etichetei*, fondat de E. Post, care a fost supranumită „prima damă a etichetei". Acest institut avea scopul de a păstra tradițiile, de a dezvolta anumite forme ale conduitei și de a le răspîndi în societate. Creînd un curs normativ de etichetă, E. Post l-a perfecționat în permanență, analizînd noi fenomene ale vieții afacerilor, formele comportamentului omului în business și societate. Prin urmare, ea considera că eticheta, ca și viața însăși, nu este un sistem stabilit odată și pentru totdeauna, dar este supus schimbărilor și dezvoltării. Firește, manifestările extrinseci ale comportamentul oamenilor, manierele și gesturile lor, arta de a se purta în societate erau influențate de condițiile vieții. Din această cauză, regulile de conduită și manifestările etichetei din palate se deosebeau de cele din bordeie. Pentru copiii de nobili, eticheta era un obiect care contribuia în mod substanțial la educația lor. Ei erau învățați cum să stea, să meargă, să șadă și cum să se îmbrace. Regulile bunei-cuviințe erau, deseori, rezultatul creației.

Lecturi

Arghezi T., *Manual de morală practică*, Editura Albatros, București, 1997.
Capcelea V., *Etica. Manual pentru instituții de învățămînt superior,* Editura ARC, Chișinău, 2003.
Izdrăilă V., Chihor A., *Bună-cuviință, politețe, comportament*, Editura De Vest, Oradea, 2000.
Mîndîcanu V., *Etica și arta comportamentului civilizat. Manual pentru elevii cl. VIII-XII (școli, gimnazii, licee),* Chișinău, 2001.
Mîndîcanu V., *Dimensiunea spirituală a comportamentului civilizat,* Chișinău, 2002.

Test pentru autoevaluare

1. În ce constă esența și rolul politeții în viața societății contemporane?
2. Cum explicați deosebirea dintre virtute și politețe?
3. Care este locul și rolul bunei-cuvințe în existența și conduita umană?
3. Care este rolul etichetei în relațiile interumane?

Bibliografie selectivă

1. Adler A., *Sensul vieții*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2010.
2. Adorno Th. W., *Minima moralia*, Editura Univers, București, 1999.
3. Andrei P., *Despre ideal. Despre fericire. Valorile estetice și teoria empatiei,* ediție îngrijită de C. Bordeianu și D. Tompea, Editura Ankarom, Iași, 1996.
4. Arghezi T., *Manual de morală practică*, Editura Albatros, București, 1997.
5. Aristotel, *Etica nicomahică,* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
6. Banu I., *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
7. Bergson H., *Cele două surse ale moralei și ale religiei,* traducere din limba franceză de D. Morărașu, Editura Institutul European, Iași, 1993.
8. *Biblia sau sfînta scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
9. Bihan Le, C., *Marile probleme ale eticii*, Editura Institutul European, Iași, 1999.
10. Botezatu P., *Preludiul ideii de libertate morală*, Editura Junimea, Iași, 1976.
11. Bria I., *Iisus Hristos*, Colecția „Orizonturi spirituale", București, 1992.
12. Capcelea V., *Antinomiile libertății – condițiile și limitele ei în posttotalitarism,* în: „Democrație și drepturile omului", Editura Presa universitară bălțeană, Bălți. 2006, p. 38-45.
13. Capcelea V., *Deontologia juridică. Manual pentru facultățile de drept,* Editura ARC, Chișinău, 2007.
14. Capcelea V., *Etica. Manual pentru instituțiile de învățămînt superior,* Editura ARC, Chișinău, 2003.
15. Capcelea V., *Etica juridică. Manual pentru instituțiile de învățămînt superior,* Editura Sirius SRL, Chișinău, 2004.
16. Capcelea V., *Filozofia dreptului. Manual pentru instituțiile de învățămînt superior,* Editura ARC, Chișinău, 2004.

17. Capcelea V., *Filozofie. Introducere în istoria filozofiei și în studiul principalelor domenii ale filozofiei. Manual pentru instituțiile de învățământ superior,* Editura ARC, Chișinău, 1998.
18. Capcelea V., *Filozofie. Manual pentru instituțiile de învățământ superior,* ed. a 4-a revăzută și adăugită, Editura ARC, Chișinău, 2005.
19. Capcelea V., *Filosofie socială. Introducere în istoria filozofiei sociale și în studiul problemelor ei fundamentale. Manual pentru facultățile socio-umanistice,* Chișinău, Editura ARC, 2009.
20. Capcelea V., *Metodologia investigațiilor socio-juridice. Manual pentru instituțiile de învățământ superior,* Editutra Presa universitară bălțeană, Bălți, 2006.
21. Capcelea V., *Normele sociale*, Editura ARC, Chișinău, 2007.
22. Capcelea V., *Tradițiile naționale: continuitate în dezvoltarea generațiilor*, Editura Evrica, Chișinău, 1998.
23. Casian S., Iordan P., *Eutanasia: crimă sau binefacere,* în: „Legea și viața", 1998, nr. 11, p. 30-33.
24. Cătineanu T., *Elemente de etică*, vol. I, *Faptul moral*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
25. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău,* traducere, studiu introductiv, notițe introductive și note de Gh. Ceaușescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
26. *Confruntări de idei în etică,* Editura Politică, București, 1988.
27. Dalai Lama, *Etica noului mileniu*, Editura Științifică, București, 1999.
28. Delumeau J., *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1993.
29. Dobrinescu I., *Dreptatea și valorile culturii*, Editura Academiei Române, București, 1992.
30. Eliade M., *Sacrul și profanul*, traducere din franceză de Rodica Chira, Editura Humanitas, București, 1992.
31. *Ethics in Practice an anthology,* edited by Hugh La Follette, East Tennessee State University, Blackwell Publishers, 1996.
32. *Etica aplicată*, Editura Alternativa, București, 1995.
33. Ferry L., *Omul Dumnezeu sau sensul vieții,* Editura Augusta, Timișoara, 1999.
34. Förg B., *Moral und Ethik der PB*, Vs Verlag, 2004.
35. Fuller Lon L., *The Morality of Law*, ediție revăzută, Yale University Presse, New Haven, London, 1969.
36. Gaudin P., *Marile religii. Iudaismul. Creștinismul. Islamismul. Hinduismul. Budismul*, Editura Orizonturi, București, 1995.

37. Greenawalt K., *Conflicts of Law and Morality*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1989.
38. Grigoraș I., *Binele și răul*, Editura Junimea, Iași, 1971.
39. Grigoraș I., *Omenia – sens universal și specific omenesc*, în: „Statutul universal și specific al valorii morale", Iași, 1993.
40. Gusti D., *Curs de etică,* în: „Opere", vol. II, texte stabilite, comentarii, note de conf. univ. dr. O. Bădina și O. Neamțu, Editura Academiei R.S.R., București, 1969.
41. Gusti D., *Egoism și altruism. Despre motivația sociologică a voinței practice*, în: „Opere", vol. II, Editura Academiei RSR, București, 1969.
42. Gusti D., *Etica,* în: „Curs predat de prof. D. Gusti, Universitatea București, 1929-1930", editat după note stenografice de Alfred Ionescu.
43. Gusti D., *Spre o etică a națiunii noastre,* în: „Opere", vol. II, Editura Academiei R.S.R., București, 1969.
44. Gusti D., Zamfirescu I., *Elemente de etică pentru clasa a VIII-a secundară,* ediția a IV-a, Editura Scrisul Românesc, Craiova-București, 1939.
45. Guțu G., *Lucilius Annaeus Seneca. Viața, timpul și opera morală*, Editura Științifică, București, 1999.
46. Habermas J., *Morale et communication. Consciense morale et activité communicationnelle*, Flammarion, Paris, 1999.
47. Habermas J., *De l'être de la discussion*, Flammmarion, Paris, 1999.
48. Hare R. M., *Essays in ethical Theory,* Clarendon Press, Oxford, New York, 1993.
49. Hecser L., *Eutanasia. Reflecții medicale și sociojuridice,* în: „Dreptul, Uniunea juriștilor din România", anul XI, seria a III-a, nr. 11, 2001.
50. Heuvel, Van der, *Legiferarea eutanasiei și a nimicirii asistate: o soluție*? în: „Viața medicală", 2001, nr. 4.
51. Hudson W., D. *Modern Moral Philosophy,* ediția a II-a, MacMillian, editor principal: D. J. O'Connor, 1993.
52. Huszar T., *Morala și societatea*, Editura Politică, București, 1967.
53. Ianoși I., *Nietzsche: morală, antimorală*, în: „Apostrof", 1993, nr. 1.
54. *International Encyclopedia of Etics,* editor John K. Roth, London, Chicago, 1995.
55. Iuga N., *Etica creștină privită dinspre filosofie*, Editura Proema, Baia Mare, 2000.
56. Izdrăilă V., Chihor A., *Bună-cuviință, politețe, comportament*, Editura De Vest, Oradea, 2000.
57. Jankélévitch Vladimir, *Paradoxul moralei*, în românește de Janina Ianoși, postfață de Ion Ianoși, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1997.

58. Jaspers K., *Oamenii de însemnătate crucială. Socrate. Buddha. Confucius. Iisus*, Editura Piadeia, București, 1996.
59. Kant Im., *Metafizica moravurilor*, Editura Antaios, București, 1999.
60. Kant Im., *Scrieri moral-politice*, Editura Ştiinţifică, București, 1991.
61. Kutschera von F., *Fondamenti dell'Etica*, Editura F. Angeli, Milano, 1991, 394 p.
62. Leonardescu C., *Etica și conduita civică*, ediție îngrijită și studiu introductiv de dr. Constantin Stroe, Editura Lumina Lex, București, 1999.
63. Maciu M., *Împletirea în social a valorilor morale,* în: „Academica", 1994, nr. 11.
64. Malclntyre Al., *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
65. Marinescu A., *Codul bunelor maniere astăzi,* Editura Humanitas, București, 1999.
66. Miguel A., *Islamul și civilizația sa*, Editura Meridiane, București, 1994.
67. Mîndîcanu V., *Dimensiunea spirituală a comportamentului civilizat*, Chișinău, 2002.
68. Mîndîcanu V., *Etica și arta comportamentului civilizat. Manual pentru elevii cl. VIII-XII (școli, gimnazii, licee),* Chișinău, 2001.
69. Mîndîcanu V., *Etica și arta comportamentului civilizat. Programa cursului pentru elevii cl. VIII-XII (școli, gimnazii, licee),* Chișinău, 2001.
70. Munteanu D., *Politețe și bună cuviință,* Editura Ramida, București, 1992.
71. Mureșan V., *Utilitarismul lui J. S. Mill*, Editura Paideia, București, 2002.
72. Mureșan V., *Utilizează Aristotel metoda dialectică în etica nicomahică?,* în: **„**Revista de Filosofie Analitică", volumul III, 20, iulie-decembrie 2009, p. 29-56.
73. Neculau A., *Problemele deontologice ale cercetării în științele socioumane,* în: „Revista de pedagogie", 1990, nr. 1.
74. Nietzsche Fr., *Dincolo de bine și rău,* Editura Humanitas, București, 2007.
75. Nietzsche Fr., *On the genealogy of morality*, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis-Cambridge, 1998.
76. Papini G., *Viața lui Iisus*, Editura Ago-Temporis, Chișinău, 1991.
77. Page R., *Déontologie de la psychologie sociale appliquée,* în: „Traité de psychologie appliquée", vol. I, Presse Universitaire de France, Paris, 1971.
78. *Parabolele și învățăturile Domnului nostru Iisus Hristos*, Editura Vestala, București, 1998.
79. Popescu V., *Deontologia și moralitatea riscului,* în: „Revistă de filosofie", 1995, nr. 5-6, septembrie-decembrie, vol. XLII, p. 577-592.

80. Poujman L.P., *Ethics: Descovering Right and Wrond*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1999.
81. Promises, *Morals and Law*, BY Atiyan P.S., Clarendon Press, Oxford, 1991.
82. Renan E., *Viața lui Isus*, Editura Ancora, București, 1991.
83. Roșculeț L., Roșculeț V., *Noutatea eutanasiei în spațiul juridic al Republicii Moldova,* în: „Revista națională de drept", 2001, nr. 3.
84. Rus R., *Istoria filozofiei islamice*, Editura Enciclopedică, București, 1994.
85. Sârbu T., *Etica: valori și virtuți morale*, Editura Societății academice „Matei Teiu Botez", Iași, 2005.
86. Schopenhauer A., *Fundamentele morale*, Editura Antet, Cluj Napoca, 1998
87. Schuon F., *Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Editura Humanitas, București, 1994.
88. Schure E., *Marii inițiați. Rama. Krishna. Hermes. Moise. Orfeu. Pitagora. Platon. Iisus*, Editura Lotus, București, 1998.
89. Seneca, *Scrisoare către Lucilius*, Editura Ştiinţifică și Enciclopedică, București, 1984.
90. Soloviov Vl., *Îndreptățirea binelui*, Editura Humanitas, București, 1994.
91. Soulier J. P., *Enigma vieții. Reflecțiile unui medic-biolog asupra vieții și morții*, București, 1991.
92. Spinoza B., *Etica,* Editura Ştiinţifică și Enciclopedică, București, 1981.
93. Stere E., *Din istoria doctrinelor morale,* vol. III, Editura Ştiinţifică și Enciclopedică, București, 1979.
94. Stoica Șt., *Prelegeri de etică,* vol. I, Universitatea din București, București, 1974.
95. Stroe C., *Etica lui Dimitrie Gusti*, Editura Ştiinţifică și Enciclopedică, București, 1978.
96. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ediția a II-a, editor principal Robert Audi, Cambridge University Press, New York, 1999.
97. *Tratat de etică*, editor Peter Singler, traducere coordonată de prof. univ. dr. Vasile Boari și Raluca Marincean, Editura Polirom, Iași, 2006.
98. Țapoc V., Capcelea V., *Cercetarea științifică. Manual pentru facultățile socio-umanistice,* Editura ARC, Chișinău, 2008.
99. Țîrdea T., *Bioetică: origini, dileme, tendințe*, CEP „Medicina", Chișinău, 2005.
100. Țîrdea T., *Filosofie și bioetică: istorie, personalități, paradigme*, Tipografia UASM, Chișinău, 2000.

101. Vulcănescu M., *Etica lui Kant*, în: „Viaţa românească“, 1992, nr. 5.
102. Weber M., *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
103. Williams B., *Introducere în etică*, Editura Alternative, Bucureşti, 1993.
104. Williams B., *Moralitatea. O introducere în etică*, traducere de V. Mureşan, Editura Punct, Bucureşti, 2002.

Literatura în limba rusă

105. *Биоэтика. Учебник для вузов по специальности «Фармация»,* под ред. проф. П.В. Лопатина, Изд. Группа ГЭОТАР Медия, Москва, 2008.
106. Вэскер А.Б., *Педагогическая этика нового века и артистические способности учителя,* в: „Мир образования – Образование в мире“, 2004, nr. 1 (13).
107. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г., *Этика. Учебник для вузов,* Издательство Гардарики, Москва, 1999.
108. Дитрих фон Гильдебранд, *Этика,* Издательствово АЛЕТЕЙЯ, Санкт-Петербург, ТО «Ступени», Санкт-Петербург, 2001.
109. Дробницкий О.Г., *Понятие морали: Историко-критический очерк,* Издательство Наука, Москва, 1974.
110. Капчеля В., *Национальные традиции: сущность, генезис, перспективы развития,* Издательство Штиинца, Кишинев, 1991.
111. Лебедева Е., *Эвтаназия как проблема современной медицины,* Медицинская Академия, Оренбург, 2000.
112. Мамонтов П.В., *Эвтаназия: убийство или милосердие?* Москва, 1997.
113. *Мораль и рациональность,* отв. редактор и автор предисловия д. филос. н. Р.Г. Апресян, Российская Академия Наук, Институт философии, Москва, 1995.
114. Оссовская Б.М., *Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали,* Издательство Прогресс, Москва, 1987.
115. Ролз Дж., *Теория справедливости,* Новосибирск, 1995.
116. Швейцер А., *Благоговение перед жизнью,* Издательство Прогресс, Москва, 1992.
117. Славская А., *Соотношение эгоцентризма и альтруизм личности: интерпретации,* в: „Психологический журнал“, 1999, № 6, Т. 20.

CUPRINS

Cuvînt înainte.....7

INTRODUCERE. OBIECTUL, FUNCŢIILE ŞI PROBLEMATICA ETICII.....9
1. Geneza şi conţinutul noţiunilor de „etică“ şi „morală“. Obiectul eticii.....9
2. Dimensiunea morală a personalităţii.....22
3. Dimensiunea morală a societăţii.....26
4. Particularităţile funcţionării moralei în societate.....31
5. Nonviolenţa – „tabu“ moral categoric.....36
6. Unitatea morală şi diversitatea moravurilor.....38
7. Paradoxul evaluării morale şi al comportamentului moral.....41
8. Funcţiile eticii.....44
9. Noţiunea de deontologie profesională şi tipurile ei.....49

PARTEA ÎNTÎI. MOMENTE DIN ISTORIA CONCEPŢIILOR ETICE ŞI MORALE FUNDAMENTALE.....56
Tema nr. 1. Concepţiile etice ale îndrumătorilor omenirii.....56
1. Concepţiile etice ale lui Confucius.....56
2. Ideile morale ale lui Buddha.....64
3. Concepţiile etice ale lui Moise.....71
4. Concepţiile morale ale lui Isus Hristos.....85
5. Învăţătura etică a lui Mahomed.....95

Tema nr. 2. Învăţăturile etice ale filozofilor moralei.....104
1. Concepţiile morale ale lui Socrate (469-399 î.Hr.).....104
2. Etica lui Platon (427-347 î.Hr.).....108
3. Etica lui Aristotel (384-322 î.Hr.).....110
4. Concepţiile etice ale lui Epicur (341-270 î.Hr.).....114
5. Sistemul etic al lui Immanuel Kant (1724-1804).....117
6. Concepţiile morale ale lui John Stuart Mill (1806-1873).....121

7. Concepţiile etice ale lui Friedrich Nietzsche (1844-1900) 124
8. Concepţiile morale ale lui Lev Tolstoi (1828-1910) 129
9. Etica lui Dimitrie Gusti (1880-1955) 132
10. Etica lui Albert Schweitzer (1875-1965) 139

PARTEA A DOUA. NOŢIUNILE FUNDAMENTALE ALE ETICII ŞI ALE EXPERIENŢEI MORALE 145
Tema nr. 1. Noţiunile fundamentale ale eticii 145
1. Idealul şi tipurile lui 145
2. Binele şi răul – natura, conţinutul şi interdependenţa lor 152
3. Datoria şi conştiinţa – corelaţia lor dialectică 161
4. Libertatea, necesitatea şi responsabilitatea 166
5. Virtutea şi viciul 172
6. Fericirea, tratarea filozofică şi paradoxul ei 178

Tema nr. 2. Experienţa morală 185
1. Noţiunea de „plăcere“ şi etica plăcerii 185
2. Noţiunea de „util“ şi etica lui 190
3. Noţiunea de „echitate“ şi valorile ei etice 195
4. Noţiunea de „milă“, esenţa şi legătura ei cu alte categorii ale eticii 199
5. Pragmatica milei şi căile de materializare a ei 203
6. Noţiunea de „perfecţiune“ şi căile de obţinere a ei 208

PARTEA A TREIA. ETICA APLICATĂ ŞI PROBLEMELE EI 213
Tema nr. 1. Sensul vieţii 213
1. Determinarea şi tratarea sensului vieţii umane în etică şi în filozofie 213
2. Sensuri ale vieţii umane 214

Tema nr. 2. Violenţa 220
1. Noţiunea de „violenţă“ 220
2. Violenţa şi statul 224
3. Nonviolenţa – categorie a eticii 225

Tema nr. 3. Condamnarea la moarte 230
1. Preliminarii 230

2. Argumentele în favoarea condamnării la moarte 238
3. Argumentele etice împotriva condamnării la moarte 242

Tema nr. 4. Eutanasia 248
1. Determinarea eutanasiei 248
2. Argumentele etice „pro“ sau „contra“ eutanasiei 253

Tema nr. 5. Raţionalitatea şi egoismul 259
1. Determinarea egoismului 259
2. Egoismul raţionalist 264
3. Limitarea egoismului 269

Tema nr. 6. Binefacerea 272
1. Definirea binefacerii 273
2. Critica binefacerii 275
3. Binefacerea: etică sau inginerie socială 281

PARTEA A IV-A. CONDUITA UMANĂ 285
Tema nr. 1. Locul şi rolul normelor tradiţionale în conduita umană 285
1. Tradiţiile naţionale, funcţiile lor în reglementarea comportamentului uman 285
2. Locul şi rolul obiceiului în reglementarea conduitei umane 294
3. Rolul normelor de convieţuire în reglementarea conduitei umane 300

Tema nr. 2. Politeţea, buna-cuviinţă şi eticheta 302
1. Politeţea 302
2. Buna-cuviinţă 309
3. Eticheta 311

Bibliografie selectivă 317

Lector: *Elena Oteanu*
Coperta: *Mihai Bacinschi*
Tehnoredactare: *Marian Motrescu*

Editura ARC
str. G. Meniuc nr. 3, Chișinău, MD-2009, Republica Moldova
Tel.: (+373 22) 73-36-19. Tel./ fax: (+373 22) 73-36-23
E-mail: info@arc.moldnet.md; www.edituraarc.md

Imprimat la F.E.-P. „Tipografia Centrală“,
Chișinău, str. Florilor nr. 1
Com. nr. 3486